



Anno 1778.

PHILLIPS ACADEMY



OLIVER WENDELL HOLMES

LIBRARY





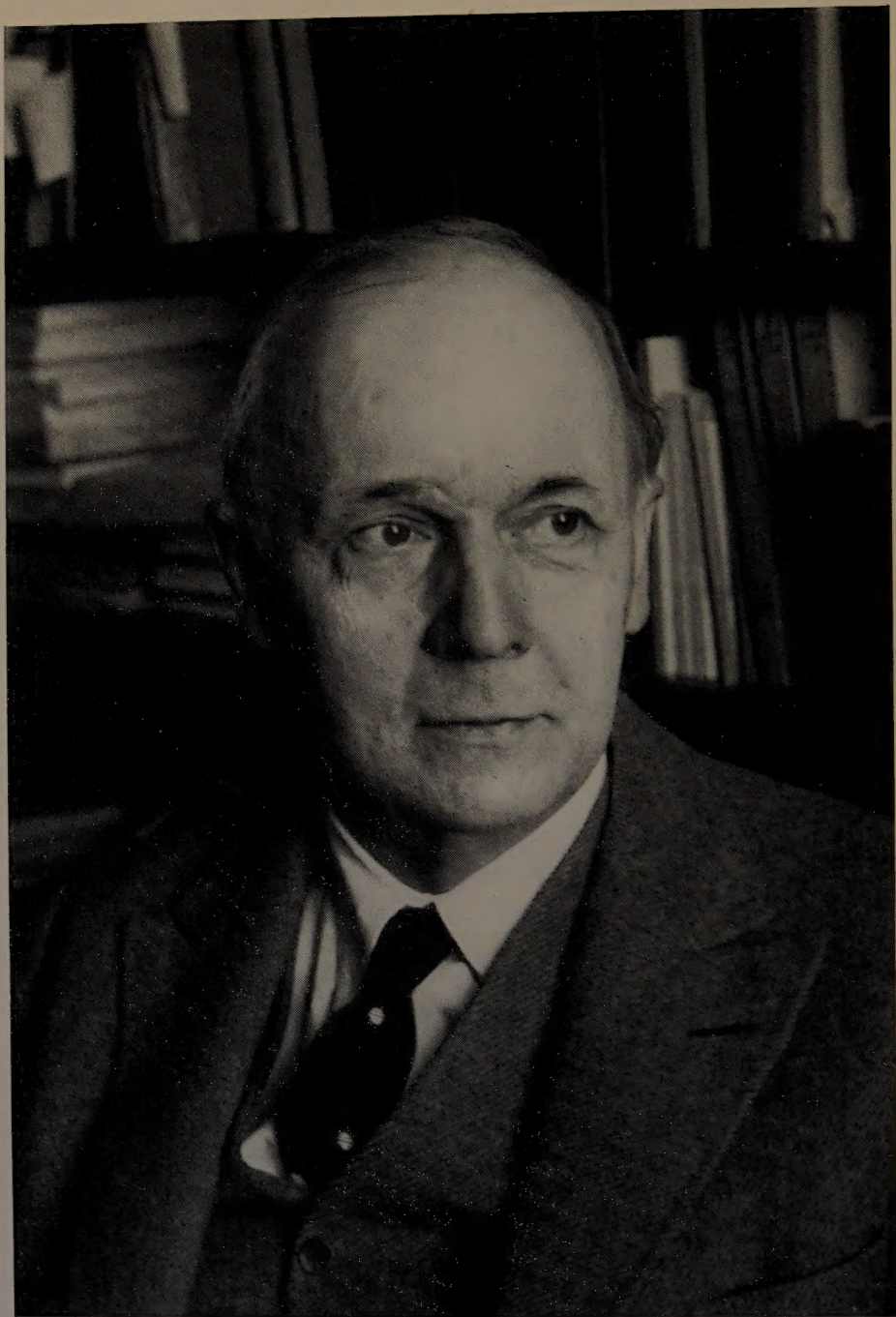












Werner Jørgen



HARVARD STUDIES  
IN  
CLASSICAL PHILOLOGY

*EDITED BY A COMMITTEE OF THE CLASSICAL  
INSTRUCTORS OF HARVARD UNIVERSITY*

VOLUME LXIII



CAMBRIDGE  
HARVARD UNIVERSITY PRESS  
LONDON: OXFORD UNIVERSITY PRESS  
1958

© COPYRIGHT, 1958  
BY THE PRESIDENT AND FELLOWS OF HARVARD COLLEGE

480  
H26  
v.63

LIBRARY OF CONGRESS CATALOGUE CARD NUMBER 44-32100  
MADE AND PRINTED IN GREAT BRITAIN BY WILLIAM CLOWES AND SONS, LIMITED,  
LONDON AND BECCLES

To  
Werner Jaeger

ἑβδομηκοντάτει

ὦ σοφὲ θηρατά, σκοπέλων ἡθὰς νιφοέντων,  
οἴκαδε ποῖον ἄγεις κτήμα κυνηγεσίας;  
οὐκ ἔλαφον, μὰ Δί', οὐδὲ λαγῶν ἄλλ' οὓς ἀνέφηναν  
Μοῦσαι δυσπρόσοδοι θεσπεσίους δάρους.

## PREFATORY NOTE

THESE Studies, published by authority of Harvard University, have long been aided by a fund subscribed by the Class of 1856 and more recently by a bequest of the late Professor Carl Newell Jackson '98. The essays that comprise the present volume, dedicated to Professor Jaeger in honor of his seventieth birthday, have been contributed in devotion and gratitude by his pupils and colleagues.

J. H. FINLEY, JR.

E. A. HAVELOCK

A. D. NOCK



## CONTENTS

PUBLICATIONS OF WERNER JAEGER, 1911-1959 . . . . .	I
DER PROLOG DER <i>Odyssee</i> . . . . .	15
Wolfgang Schadewaldt, University of Tübingen	
<i>Margites</i> — VERSUCH EINER BESCHREIBUNG UND REKONSTRUKTION . . . . .	33
Hermann Langerbeck, University of Frankfurt	
LYDIAKA . . . . .	65
George M. A. Hanfmann, Harvard University	
DIE ENTSCHEIDUNG DES ETEOKLES IN DEN <i>Sieben gegen Theben</i> . . . . .	89
Erwin Wolff, University of Frankfurt	
DIE DRAMATISCHE HANDLUNG DER <i>Sieben gegen Theben</i> . . . . .	97
Harald Patzer, University of Frankfurt	
PINDAR AND THE PERSIAN INVASION . . . . .	121
John H. Finley, Jr., Harvard University	
PARMENIDES AND ODYSSEUS . . . . .	133
Eric A. Havelock, Harvard University	
PARMENIDES ON NAMES . . . . .	145
Leonard Woodbury, University of Toronto	
ON THE SOPHOCLEAN SCHOLIA IN THE MANUSCRIPT PARIS 2712 . . . . .	161
Alexander Turyn, University of Illinois	
DIE BLONDE BESTIE UND THUKYDIDES . . . . .	171
Friedrich Müller, University of Marburg	
DEMOCRITUS AND THE CYNICS . . . . .	179
Zeph Stewart, Harvard University	
PLATO ON THE NATURAL CHARACTER OF GOODNESS . . . . .	193
C. O. Brink, Cambridge University	

## Contents

THE PARADOXES OF THE <i>Republic</i> . . . . .	199
William Chase Greene, Harvard University	
ON THE ARABIC VERSIONS OF BOOKS <i>A</i> , $\alpha$ , AND <i>A</i> OF ARISTOTLE'S <i>Metaphysics</i> . . . . .	217
Richard Walzer, Oxford University	
THE PLURALITY OF IMMOVABLE MOVERS IN ARISTOTLE AND AVERROËS . . . . .	233
Harry A. Wolfson, Harvard University	
DEGREES OF KNOWING . . . . .	255
Joshua Whatmough, Harvard University	
ARISTOTLE AND PRESOCRATIC COSMOGONY . . . . .	265
Friedrich Solmsen, Cornell University	
ARISTOTLE ON THE PERIOD . . . . .	283
George A. Kennedy, Haverford College	
ZUM KLEANTHES-HYMNUS . . . . .	289
Günther Zuntz, University of Manchester	
DIE STELLUNG DES KÖNIGTUMS IM I. BUCH VON CICEROS <i>Staat</i> — ZUR INTERPRETATION VON CICERO, <i>De Re Publica</i> . . . . .	309
Jürgen Kroymann, University of Tübingen	
DIE EINHEIT DER ERSTEN RÖMERODE . . . . .	333
Viktor Pöschl, University of Heidelberg	
PLATO AND OVID'S EXILE . . . . .	347
Mason Hammond, Harvard University	
DER FRIEDE ALS GEFAHR — ZUM ZWEITEN EINSIEDLER HIRTEN- GEDICHTE . . . . .	363
Harald Fuchs, University of Basel	
THE <i>De Liberis Educandis</i> of PSEUDO-PLUTARCH . . . . .	387
Edmund G. Berry, University of Manitoba	
SETTE BASSI REVISITED . . . . .	401
Herbert Bloch, Harvard University	

# Contents

A CULT ORDINANCE IN VERSE . . . . .	415
Arthur Darby Nock, Harvard University	
ΟΙ ΠΕΡΙ ΤΟ ΔΙΟΓΕΝΕΙΟΝ . . . . .	423
Sterling Dow, Harvard University	
BASIL OF CAESAREA—A NEW SOURCE FOR ST. AUGUSTINE'S THEORY OF TIME . . . . .	437
John F. Callahan, Georgetown University	
PALLADAS — CHRISTIAN OR PAGAN? . . . . .	455
Georg Luck, University of Mainz	
TWO EARLY LATIN VERSIONS OF ST. GREGORY OF NYSSA'S περί κατασκευῆς ἀνθρώπου . . . . .	473
Philip Levine, Harvard University	
CHURCH COUNCILS AND PATRISTIC AUTHORITY — THE ICONOCLAS- TIC COUNCILS OF HIEREIA (754) AND ST. SOPHIA (815) . . .	493
Paul J. Alexander, University of Michigan	
SUMMARIES OF DISSERTATIONS FOR THE DEGREE OF PH.D. (1954- 1958) . . . . .	507





## PUBLICATIONS OF WERNER JAEGER, 1911-1959

### 1911

- Emendationum Aristotelearum Specimen*. Dissertatio inauguralis. Bero-  
lini, typis expressit Aemilius Ebering, 1911.  
Charles Werner, Aristote et l'idéalisme platonicien. *Deutsche Literatur-  
zeitung*, 1911, col. 2962-63 (review).

### 1912

- Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*.  
Berlin, Weidmann, 1912.  
Zu Aristoteles Metaphysik  $\Theta$  9,1051a 32ff. *Rheinisches Museum*, 67  
(1912), pp. 304-305.  
Benvenuto Donati, Dottrina pitagorica e aristotelica del diritto. *Bollet-  
tino del Circolo Giuridico di Roma*, 1 (1912), pp. 113-114 (review).  
Su Ippodamo da Mileto. *Bollettino Cir. Giur. Roma*, 1 (1912), p. 195  
(reply to Prof. Donati's note, p. 173 of the same volume).  
Albert Goedeckemeyer, Die Gliederung der aristotelischen Philosophie.  
*Deutsche Literaturzeitung*, 1912, col. 2972-74 (review).

### 1913

- Reply to A. Goedeckemeyer's answer to the review previously noted.  
*Deutsche Literaturzeitung*, 1913, col. 162-164.  
Das Pneuma im Lykeion. *Hermes*, 48 (1913), pp. 29-74.  
Das Ziel des Lebens in der griechischen Ethik von der Sophistik bis  
zu Aristoteles. *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 31  
(Abteilung II), pp. 697-705.  
Horaz Carm. I 34. *Hermes*, 48 (1913), pp. 442-449.  
*Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu; Ps-Aristotelis  
de spiritu libellus*. Edidit Vernerus Guilelmus Jaeger, Lipsiae  
(Bibliotheca Teubneriana), 1913.  
Wilhelm Schick, Favorin περὶ παιδων τροφῆς und die antike Erzie-  
hungslehre. *Berliner Philologische Wochenschrift*, 1913, col. 164-  
167 (review).  
Gustavus Przychocki, De Gregorii Nazianzeni epistulis quaestiones  
selectae. *Deutsche Literaturzeitung*, 1913, col. 1180-82 (review).  
Wilhelm Gerhäuser, Der Protreptikos des Poseidonios. *Deutsche  
Literaturzeitung*, 1913, col. 1765-68 (review).

Neuere Aristoteles-Forschung. *Die Geisteswissenschaften*, 1913, pp. 403-405.

Eduard Norden, Agnostos Theos. *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1913, pp. 569-610 (review).

## 1914

*Nemesios von Emesa*. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. Berlin, Weidmann, 1914.

## 1915

Eine stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief. *Hermes*, 50 (1915), pp. 537-553.

Aristotelis *Ethica Nicomachea*. Recognovit Fr. Susemihl. Editio tertia. Curavit Otto Apelt. *Berliner Philologische Wochenschrift*, 1915, col. 34-38 (review).

Heinrich Maiers Sokratesbuch. *Deutsche Literaturzeitung*, 1915, col. 333-340 and 381-389 (two articles).

J. Bidez, Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien. Avec les fragments des traités *περὶ ἀγαλμάτων* et de regressu animae. *Berliner Philologische Wochenschrift*, 1915, col. 1425-32 (review).

## 1916

Ennius *Annal.* fragm. 222 Vahlen. *Hermes*, 51 (1916), pp. 310-313.

Philologie und Historie. *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 37 (Abt. I), pp. 81-92.

## 1917

Emendationen zur aristotelischen Metaphysik *A-Δ*. *Hermes*, 52 (1917), pp. 481-519 (first part).

Eduard Spranger, Begabung und Studium. *Neue Jahrbücher*, 40 (Abt. II), pp. 265-282 (review).

## 1918

Theodor Litt, Geschichte und Leben. *Neue Jahrbücher*, 42 (Abt. II), pp. 169-180 (review).

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. *Deutsche Allgemeine Zeitung*, 58, No. 648.

## 1919

Der Humanismus als Tradition und Erlebnis. *Vom Altertum zur Gegenwart* (ed. E. Norden), Leipzig und Berlin 1919, pp. 1-17.

1920

Hermann Diels (golden jubilee of his doctorate, 22 December 1920).  
*Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*,  
15 (1920), col. 133-146.

1921

Der Humanismus als Tradition und Erlebnis, in: *Vom Altertum zur Gegenwart* (second edition 1921), pp. 1-17.

*Humanismus und Jugendbildung* (lecture held 27 November 1920). Berlin, Weidmann, 1921.

*Gregorii Nysseni Opera*, Vol. I: *Contra Eunomium libri*. Ed. Vernerus Jaeger. Pars Prior: Liber I et II (Vulgo I et XII b). Berolini, apud Weidmannos, 1921.

Praeichters Grundriss der Geschichte der alten Philosophie. *Deutsche Literaturzeitung*, 1921, col. 137-141 (review).

*Gregorii Nysseni Opera*, Vol. II: *Contra Eunomium libri*. Ed. Vernerus Jaeger. Pars Altera: Liber III (Vulgo III-XII); *Refutatio confessionis Eunomii* (Vulgo II). Berolini, apud Weidmannos, 1921.

1923

Edgar Salin, Platon und die griechische Utopie. *Weltwirtschaftliches Archiv*, 19 (1923), pp. 172-175 (review).

*Aristoteles*. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin, Weidmann, 1923.

Emendationen zur aristotelischen Metaphysik. *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1923, pp. 263-279 (second part).

1924

*Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato* (lecture held at the University of Berlin on the anniversary of the foundation of the German Empire, 18 January 1924). Berlin, Ebering, 1924.

Aristotle on coming-to-be and passing-away (de generatione et corruptione), edited by Harold H. Joachim. *Deutsche Literaturzeitung*, 1924, col. 349-353 (review).

Die Briefe Platons, ed. Ernst Howald. *Deutsche Literaturzeitung*, 1924, col. 895-901 (review).

*Stellung und Aufgaben der Universität in der Gegenwart* (lecture held at the University of Kiel in November 1923). Berlin, Weidmann, 1924.

Antrittsrede, held on the Leibniz Day of the Preussische Akademie der Wissenschaften, 3 July 1924. *Sitzungsberichte der Preussischen*

*Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1924 (Philosophisch-historische Klasse), lxxxvi-lxxxviii.

Julius Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. *Deutsche Literaturzeitung*, 1924, col. 2046-55 (review).

Eugen Rolfes, Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung. *Deutsche Literaturzeitung*, 1924, col. 2199-2200 (review).

## 1925

Jahresbericht über das Corpus Medicorum Graecorum. *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1925, lxxv.

*Antike und Humanismus* (lecture held at the convention "Das Gymnasium" in Berlin, 6 April 1925). Leipzig, Quelle und Meyer, 1925.

Einführung: *Die Antike* (ed. Werner Jaeger), 1 (1925), pp. 1-4.

Aristotle's Metaphysics, ed. W. D. Ross. *Gnomon*, 1 (1925), pp. 57-65 (review).

Aristotle's Metaphysics, ed. W. D. Ross. *Classical Review*, 39 (1925), pp. 176-180 (review).

## 1926

Jahresbericht über das Corpus Medicorum Graecorum. *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1926, lxxvi.

Solons Eunomie. *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1926, pp. 69-85.

## 1927

Jahresbericht über das Corpus Medicorum Graecorum. *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1927, xlv.

Aristotle's Verses in Praise of Plato. *Classical Quarterly*, 21 (1927), pp. 13-17.

Aristotle's Politics. *The Hibbert Journal*, 25 (1927), pp. 335-346.

The present position of classical studies in Germany. *Proceedings of the Classical Association*, 24 (1927), pp. 43-48.

Humanismus und Staat in England. *Deutsche Allgemeine Zeitung*, 3 Nov. 1927.

## 1928

Jahresbericht über das Corpus Medicorum Graecorum. *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1928, xlv.

A. Rostagni, La Poetica di Aristotele. *Bollettino di Filologia Classica*, 34 (1928), pp. 161-166 (review).



- Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung (three lectures held at the University of Munich 28-30 November 1927). *Die Antike*, 4 (1928), pp. 1-13, 85-98, 161-176.
- The same, published separately. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1928.
- A. E. Taylor, Plato, the Man and His Work. *Gnomon*, 4 (1928), pp. 1-11 (review).
- Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff. *Forschungen und Fortschritte*, 4, pp. 374-375.
- Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals. *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1928, pp. 390-421.
- Paul Gohlke, 1. Überblick über die Literatur zu Aristoteles (bis 1925), in *Jahresber. Fortschritte kl. Altertumsw.* 1928, 65-110; 2. Die Entstehungsgeschichte der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, in *Hermes*, 1924, 274-306; 3. Aus der Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, in *Satura Berolinensis*, Berlin, 1924, 34-49. *Gnomon*, 4 (1928), pp. 625-637 (review).

## 1929

- Jahresbericht über das Corpus Medicorum Graecorum, *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1929, lxviii.
- ΑΠΑΡΧΑΙ. *Hermes*, 64 (1929), pp. 22-40.
- Die geistige Gegenwart der Antike* (lecture held at the first public convention of the Gesellschaft für antike Kultur, on 23 April 1929, centenary of the Archäologisches Institut des Deutschen Reiches). Berlin, Walter de Gruyter, 1929.
- The same, in: *Die Antike*, 5 (1929), pp. 165-186.
- The same (excerpt), in: *Forschungen und Fortschritte*, 5, pp. 217-219.
- Antike und Gegenwart. *Der Tag*. Beiblatt 4, 21 April 1929.
- Ein Theophrastzitat in der Grossen Ethik. *Hermes*, 64, pp. 274-278.
- Zukunftsphantasien der Berliner Schulpolitik. *Deutsche Allgemeine Zeitung*, 15 Dec., 1929.
- Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals (excerpt). *Forschungen und Fortschritte*, 5, pp. 75-77.

## 1930

- Jahresbericht über das Corpus Medicorum Graecorum. *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1930, lv.
- I. Huizinga, Erasmus. *Deutsche Literaturzeitung*, 1930, col. 913-920 (review).

Der neuentdeckte Kommentar zum Johannesevangelium und Dionysios Areopagites. Mit einem Anhang: Eine Dublette in der Briefsammlung des Theodoros Studites. *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1930, pp. 569–594.

*Gedächtnisrede auf Eduard Meyer* (memorial oration, with U. Wilcken). Stuttgart, Cotta, 1930.

Die Antike im wissenschaftlichen Austausch der Nationen. *Die Antike*, 6 (1930), pp. 85–92.

*Altsprachlicher Lehrplan für das deutsche humanistische Gymnasium*, Berlin 1930, Weidmann.

## 1931

Jahresbericht über das Corpus Medicorum Graecorum. *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1931, lxxiii.

Einführung: *Das Problem des Klassischen und die Antike* (ed. Werner Jaeger). Leipzig und Berlin, Teubner, 1931.

Der Grossgesinnte. Aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles übersetzt. *Die Antike*, 7 (1931), pp. 97–105.

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (obituary notice). *Deutsche Allgemeine Zeitung*, Sept. 27, 1931.

Die Antike und das Problem der Internationalität der Geisteswissenschaften. *Inter Nationes*, 1 (1931), pp. 91–94.

## 1932

Generalbericht über das Corpus Medicorum Graecorum. *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1932, xxix–xxxii.

Jahresbericht über das Corpus Medicorum Graecorum. *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1932, lxii.

Sophokles Antigone 241. *Hermes*, 67 (1932), pp. 126–129.

Staat und Kultur. *Die Antike*, 8 (1932), pp. 71–89.

Theodor Gomperz, Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie, Band III, 3. und 4. Aufl. *Deutsche Literaturzeitung*, 1932, col. 731–737 (review).

Theophrastus Metaphysics ed. W. D. Ross & F. H. Fobes. *Gnomon*, 8 (1932), pp. 289–295 (review).

Das Vermächtnis von Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff: Der Glaube der Hellenen. *Deutsche Allgemeine Zeitung*, 20 July 1932, Literarisches Beiblatt.

Gedächtnisrede auf Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, held on the Leibniz Day of the Preussische Akademie der Wissenschaften, 30 June 1932. *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1932, cxxiii–cxxviii.

The same (Greek version), in: *Deltion*, November 1932, Athens.  
 Tyrtaios. Über die wahre *APETH*. *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1932, pp. 537-568.

1933

Jahresbericht über das Corpus Medicorum Graecorum. *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1933, lviii.  
 Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike. *Volk im Werden*, 1 (1933), pp. 43-48.  
 Aristotele ad Asso ed in Macedonia (translation of a portion of *Aristoteles*, 1923) *Atene e Roma*, 1933, pp. 265-284.

1934

Jahresbericht über das Corpus Medicorum Graecorum. *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1934, lv.  
 Desiderius Erasmus Roterodamus, Ausgewählte Werke (ed. Annemarie and Hajo Holborn). *Deutsche Literaturzeitung*, 1934, col. 145-151 (review).  
 Giorgio Pasquali, Pagine stravaganti di un filologo. *Gnomon*, 10 (1934), pp. 51-54 (review).  
*Aristotle*. Fundamentals of the History of His Development. Translated by Richard Robinson. Oxford, Clarendon Press, 1934.  
*Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen, I. Leipzig und Berlin, Walter de Gruyter, 1934.  
 Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Platon (reprint, see 1924). *Die Antike*, 10 (1934), pp. 1-16.

1935

Jahresbericht über das Corpus Medicorum Graecorum. *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1935, lxix.  
*Aristotele*. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale. Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1935.  
 L'Umanesimo e le moderne scienze dello spirito (lecture given at the Istituto di Studi Germanici in Rome, 1933). *Studi Germanici*, 1935, pp. 535-548.

1936

*Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen, I (second ed.). Leipzig & Berlin, Walter de Gruyter, 1936.  
 Mommsen und Wilamowitz, Briefwechsel 1872-1903. *Deutsche Literaturzeitung*, 1936, col. 271-281 (review).

Julius Stenzel (obituary notice). *Gnomon*, 12 (1936), pp. 108-112.  
 Classical Philology and Humanism. *Trans. Amer. Philol. Assn.*, 67  
 (1936), pp. 363-374.

## 1937

*Paideia*. La formazione dell' uomo greco, I. Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1937.  
 Friedrich August Wolf, Ein Leben in Briefen. Die Sammlung besorgt und erläutert durch Siegfried Reiter. *Deutsche Literaturzeitung*, 1937, col. 94-105 (review).  
 The Problem of Authority and the Crisis of the Greek Spirit, in: *Authority and the Individual*, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, Mass., 1937, pp. 240-250.  
 Harold Cherniss, Aristotle's Criticism of Pre-Socratic Philosophy. *American Journal of Philology*, 58 (1937), pp. 350-356 (review).  
*Humanistische Reden und Vorträge*, Leipzig und Berlin, Walter de Gruyter, 1937.

## 1938

*Demosthenes*. The Origin and Growth of His Policy (Sather Lectures, University of California), translated from the German ms. by Edward Schouten Robinson. Univ. of Calif. Press, Berkeley, Calif., 1938.  
*Diokles von Karystos*. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles. Berlin, Walter de Gruyter, 1938.  
 Greeks and Jews. The First Greek Records of Jewish Religion and Civilization. *Journal of Religion*, 18 (1938), pp. 127-143.  
*Vergessene Fragmente des Peripatetikers Diokles von Karystos*. Nebst zwei Anhängen zur Chronologie der dogmatischen Ärzteschule, in: *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1938 (Phil.-hist. Kl.), No. 3.

## 1939

*Paideia*. The Ideals of Greek Culture, I, transl. by Gilbert Highet. Oxford, Blackwell, 1939.  
*Paideia*. The Ideals of Greek Culture, I, transl. by G. Highet. New York, Oxford Univ. Press, 1939.  
*Demosthenes*. Der Staatsmann und sein Werden (German ed. of the Sather lectures). Berlin, Walter de Gruyter, 1939.  
*Demostene* (Italian version of the same). Torino, Einaudi, 1939.

1940

Diocles of Carystus: A New Pupil of Aristotle. *Philosophical Review*, 49 (1940), pp. 393-414.

The Date of Isocrates' Areopagiticus and the Athenian Opposition, in: *Athenian Studies Presented to William Scott Ferguson* (*Harv. Stud. Class. Philol.*, Suppl. Vol. I), Cambridge, Mass., 1940, pp. 409-450.

1941

Demosthenes. *Corona*, 1941, pp. 231-269.

1942

*Paideia*. Los ideales de la cultura griega, I (Spanish ed.). México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1942.

1943

*Paideia*. The Ideals of Greek Culture, II: In Search of the Divine Centre. New York, Oxford Univ. Press, 1943.

*Humanism and Theology*. Aquinas Lecture of 1943, Marquette University. Milwaukee, Marquette Univ. Press, 1943.

1944

*Paideia*. The Ideals of Greek Culture, III: The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato. New York, Oxford Univ. Press, 1944.

*Paideia*. Los ideales de la cultura griega, II. México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1944.

*Paideia*. The Ideals of Greek Culture, II: In Search of the Divine Centre. Oxford, Blackwell, 1944.

*Paideia*. La formazione dell'uomo greco, I (second ed.). Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1944.

*Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen, II. Berlin, Walter de Gruyter, 1944.

1945

*Paideia*. The Ideals of Greek Culture, I (second ed.). New York, Oxford Univ. Press, 1945.

*Paideia*. Los ideales de la cultura griega, III. México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1945.

*Paideia*. The Ideals of Greek Culture, III: The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato. Oxford, Blackwell, 1945.



Xenophanes and the Beginnings of Natural Theology, in: *The Albert Schweitzer Jubilee Book*, Cambridge, Mass., 1945, pp. 397-424.

## 1946

A New Greek Word in Plato's Republic. The Medical Origin of the Theory of the θυμοειδής: *Eranos Rudbergianus* (*Eranos* 44), Göteborg, 1946, pp. 123-130.

*Demostenes*. La agonía de Grecia (Spanish version). México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1946.

Introduction to: *Gods and Heroes*. Myths and Epics of Ancient Greece, by Gustav Schwab. New York, Pantheon Books, 1946 (pp. 15-27).

*Aristoteles* (Spanish version). México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1946.

Archilochus fr. 67. *Classical Review*, 60 (1946), p. 103.

## 1947

*The Theology of the Early Greek Philosophers* (the Gifford Lectures, 1936, transl. from the German ms. by Edw. S. Robinson). Oxford, The Clarendon Press, 1947.

Praise of Law. The Origin of Legal Philosophy and the Greeks, in: *Interpretations of Modern Legal Philosophies*. Essays in Honor of Roscoe Pound, ed. Paul Sayre, New York, Oxford Univ. Press, 1947, pp. 352-375.

The Future of Tradition, in: *Our Emerging Civilization*, ed. Ruth N. Anshen, New York, Harper Bros., 1947, pp. 175-183.

The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch, newly translated and annotated by J. A. Kleist: *Ancient Christian Writers, The Works of the Fathers in Translation*, I. *Vigiliae Christianae*, 1 (1947), pp. 191-192 (review).

On Dionysius of Halicarnassus ad Ammaeum 4. *American Journal of Philology*, 68 (1947), pp. 315-316.

Semi-Annual Report, Harvard Institute for Classical Studies, July 1 to Dec. 31, 1946. *Classical Bulletin*, 23 (1947), p. 64.

*Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen, III. Berlin, Walter de Gruyter, 1947.

Greek Uncial Fragments in the Library of Congress in Washington. *Traditio*, 5 (1947), pp. 79-102, with XII plates.

*Humanismus*. Zwei Aufsätze. Urawa, Japan, Ikubundo Verlag, 1947.



1948

- Studia Pliniana et Ambrosiana ad Xenocratem Ephesium emendandum, in: *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, offerts à J. Marouzeau. Paris, Belles Lettres, 1948, pp. 297-302.
- Eloge de la loi (French version). *Lettres de Humanité*, 8 (1948), Association Guillaume Budé, Paris, pp. 5-42.
- The Theology of the Early Greek Philosophers* (second ed.). Oxford, Clarendon Press, 1948.
- Aristotle. Fundamentals of the History of His Development* (second ed.). Oxford, Clarendon Press, 1948.

1949

- Die Anfänge der Rechtsphilosophie und die Griechen (German version). *Zeitschrift für philosophische Forschung* 3 (1949), pp. 321-338 and 512-529.

1950

- Aristotle. Fundamentals of the History of His Development* (second edition reprinted lithographically). Oxford University Press, 1950.

1951

- Diokles von Karystos. Ein neuer Schüler des Aristoteles (German version). *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 5 (1951), pp. 25-46.
- Paul Wilpert, Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre. *Gnomon*, 23 (1951), pp. 246-252 (review).
- Die Entwicklung des Studiums der griechischen Philosophie seit dem Erwachen des historischen Bewusstseins. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 6 (1952), pp. 200-221.

1952

- Gregorii Nysseni Opera*, Vol. VIII, Pars I: *Opera Ascetica*, ediderunt Wernerus Jaeger, Johannes P. Cavarinos, Virginia Woods Callahan: *De instituto Christiano*, *De professione Christiana*, *De perfectione* ed. W. Jaeger; *De virginitate*, ed. J. P. Cavarinos; *Vita S. Macrinae*, ed. V. Woods Callahan. Leiden, E. J. Brill, 1952.
- Von Affen und wahren Christen, in: *Varia Variorum*. Festgabe für Karl Reinhardt, Münster und Köln, Böhlau-Verlag, 1952, pp. 161-168.
- La teología de los primeros filósofos griegos* (Spanish version). México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1952.

- Diokles von Karystos und Aristoxenos von Tarent über die Prinzipien, in: *EPMHNEIA*, Festschrift Otto Regenbogen, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1952, pp. 94-103.
- El estudio de la filosofía griega. Su evolución desde el despertar de la conciencia histórica (Spanish version). *Notas y Estudios de Filosofía*, 3 (1952), pp. 1-25.
- The Moral Value of the Contemplative Life, in: *Moral Principles of Action*, ed. R. N. Anshen, New York, 1952, pp. 77-93.

## 1953

- Georg Misch, A History of Autobiography in Antiquity. *Speculum*, 28 (1953), pp. 405-410 (review).
- Die Theologie der frühen griechischen Denker* (German version). Stuttgart, Kohlhammer, 1953.
- Paideia*. La formazione dell'uomo greco, I (second ed.). Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1953.
- The Greeks and the Education of Man* (address of 6 October, 1953). Bard College Papers, Annandale-on-Hudson, N.Y., 1953.
- Die geistige Gegenwart der Antike (reprint, see 1929). *Deutscher Geist*, 2 (1953), pp. 901-922.
- Alabanza de la ley* (Spanish version). Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos. Madrid, Instituto de estudios políticos, 1953.

## 1954

- Plato, *Phaedo* interprete Henrico Aristippo, ed. Laurentius Minio-Paluello adiuvante H. J. Drossaart Lulofs (Corpus Platonicum Medii Aevi: Plato Latinus, ed. Raymundus Klibansky, Vol. II). *Speculum*, 29 (1954), pp. 155-159 (review).
- Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*. Leiden, E. J. Brill, 1954.

## 1955

- Paideia*. La formazione dell'uomo greco, II. Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1955.
- Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen, I (third ed.). Berlin, Walter de Gruyter, 1955.
- Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen, II (second ed.). Berlin, Walter de Gruyter, 1955.
- Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen, III (second ed.). Berlin, Walter de Gruyter, 1955.

Οἱ Ἕλληνες καὶ ἡ ἀγωγή τοῦ ἀνθρώπου. *Deltion*, 61 and 62 (October and December 1955), Athens.

*Aristoteles*. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (second ed.). Berlin, Weidmann, 1955.

*Aristotle*. Fundamentals of the History of His Development (second edition reprinted lithographically). Oxford University Press, 1955.

H. Merki, 'Ομολώσεις θεῶ. Von der Verähnlichung mit Gott bei Plato zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. *Gnomon*, 27 (1955), pp. 573-581 (review).

#### 1956

Contemporary Evidence on the Text of the First Chapters of Aristotle's *Metaphysics*. *Studi Italiani di Filologia Classica*, 27-28 (1956), pp. 150-156.

*Humanisme et théologie* (French version), Paris, Les Editions du Cerf, 1956.

#### 1957

Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in His *Ethics*. *Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957), pp. 54-61.

*Aristotelis Metaphysica* edidit W. Jaeger, Oxonii (Oxford Classical Texts), 1957.

Carl Becker, 1. Tertullian, *Apologeticum*. Latin text edited, with German translation; 2. Tertullians *Apologeticum*: Werden und Leistung. *Speculum*, 32 (1957), pp. 615-620 (review).

Walther Völker, Gregor von Nyssa als Mystiker. *Deutsche Literaturzeitung*, 1957, col. 495-499 (review).

Eberhard F. Bruck, Kirchenväter und soziales Erbrecht. *The American Historical Review* 63, 1 (1957), pp. 92-93 (review).

Ein verkanntes Fragment des Parmenides. *Rheinisches Museum*, 100 (1957), pp. 42-47.

Adverbiale Verstärkung des praepositionalen Elements von Verbal-komposita in griechischen Dichtern. *Rheinisches Museum*, 100 (1957), pp. 378-385.

*Paideia*. Los ideales de la cultura griega, I-III (first Spanish edition in one volume). Mexico, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1957.

Friedrich Hölderlins Idee der griechischen Bildung. *Festschrift für Eduard Spranger*, Tübingen, Niemeyer, 1957.

Im Zeichen eines neuen Humanismus. *Eduard Spranger zum 75. Geburtstag*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1957.

*Humanizm i Teologia* (Polish version). Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa, 1957.

1958

- Hermann Dörries, Basilius de spiritu sancto. *Theologische Literaturzeitung*, 1958, Nr. 4, col. 255-258 (review).
- Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. Jaeger, III, 1: *Gregorii Nysseni Opera Dogmatica Minora*, ed. Fr. Müller. Leiden, E. J. Brill, 1958.
- Paideia*. La formazione dell'uomo greco, III. Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1958.
- Umanesimo e teologia* (Italian version). Milano, Edizioni Corsia dei Servi, 1958.

To be published in 1959

- Gesammelte Philologische Aufsätze*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Paideia*. La formazione dell'uomo greco, I (second ed. second impression). Firenze, La Nuova Italia Editrice.
- Paideia*. La formazione dell'uomo greco, II (second impression). Firenze, La Nuova Italia Editrice.
- Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. Jaeger, I et II: *Contra Eunomium*, ed. W. Jaeger (second edition). Leiden, E. J. Brill.
- Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. Jaeger, VIII, 2: *Epistulae*, ed. G. Pasquali (second edition). Leiden, E. J. Brill.
- Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. Jaeger, VI: *In Canticum Canticorum*, ed. H. Langerbeck. Leiden, E. J. Brill.
- Humanismus und Theologie* (German translation prepared by the Albertus Magnus Akademie). Heidelberg, Verlag Kerle.
- Paideia Christi*. Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.
- Greek Ideas of Immortality* (Ingersoll Lecture 1958), published by Harvard Divinity School.
- Ein unerkanntes Tragikerfragment im Korintherbrief des Klemens Romanus. *Rheinisches Museum*.
- Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen, I (fourth ed.). Berlin, Walter de Gruyter, 1959.
- Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen, II (third ed.). Berlin, Walter de Gruyter, 1959.



## DER PROLOG DER ODYSSEE

VON WOLFGANG SCHADEWALDT

SIE haben, lieber und verehrter Freund, in den unvergesslichen Berliner Jahren, in denen ich das Glück hatte, unmittelbar Ihr Schüler zu sein, unter dem Vielen, das Sie im Auge hatten, auch dem Prooimion der Odyssee Ihre Aufmerksamkeit zugewandt und durch die bedeutende Entdeckung der "ältesten griechischen Theodizee" in der Rede des Zeus, ohne sich selber auf Odyssee-Analyse einzulassen, für diese einen entscheidenden Markstein gesetzt.<sup>1</sup> Nicht nur, dass Sie durch die von Ihnen evident gemachte Fortwirkung jener Rede des Zeus bei Solon in dessen Eunomia jede Spätdatierung der Odyssee von letzter Hand herab ins sechste Jahrhundert ausgeschlossen und das Gedicht mindestens ins siebente Jahrhundert, ja vor Hesiod verwiesen haben: Sie haben dem 'jungen' Dichter dieser Rede bei einerseits "schwacher Erfindungskraft" doch andererseits den "Willen zur grossen problematischen Linie" zugesprochen und ihn damit als eigene Individualität erkannt, deren einer Grundzug in dem dominierenden Interesse an allgemeinen ethisch-religiösen Problemen und dem Versuch ihrer dichterischen Verwirklichung im Rahmen des Epos zu sehen ist. Der lediglich abwertenden Kritik der Analyse im Aufweis 'junger' und 'jüngster' Schichten haben Sie damit eine geschichtlich würdigende Betrachtungsweise entgegengesetzt und für jeden, der zu lesen und weiterzudenken versteht, gegenüber den vorwiegend negativen Kriterien, mit denen vordem die Analyse ihr Aussondern betrieb, wirksame positive Kriterien gerade auch für das Herauserkennen des Jungen und Jüngsten in der Odyssee an die Hand gegeben. Weitere Kriterien für das jüngste Gedankengut in unserer Odyssee liefert Ihre Darstellung der "Erziehung" des Telemachos im ersten Bande der *Paideia*.<sup>2</sup>

Ich selber habe mich nun seit Jahren auf dem homerischen Felde umgetan, und nicht als vorab überzeugter Unitarier, sondern einfach als Interpret bin ich für die Ilias darauf hinausgekommen, dass dies Gedicht bis auf die Dolonie eine einheitliche Schöpfung aufgrund von viel lebendig eingeschnittenem älteren Gut ist. In der Odyssee liegen die Dinge anders. Hier führte die *ἀνάγκη τοῦ λόγου* den Interpreten darauf hinaus, dass die Odyssee von letzter Hand zwar eine durchdacht komponierte Einheit ist, doch so, dass ein jüngerer Bearbeiter

(B) ein älteres Gedicht (A) nach eigenem Plan umbaut und ausgebaut hat. Dieser jüngere Bearbeiter ist Ihr "dichtender Problematiker", der Verfasser jener Zeusrede des Prooimions, und auch der in der Weltliteratur so folgenreiche Gedanke einer "Telemachou Paideia", wie Sie es fassen, ist neben manchem anderen sein Eigentum. Eine für sich bestehende 'Telemachie' hat es nie gegeben. Vor allem jene strengeren rechtlich-religiösen Postulate neben anderen, verwandten Tendenzen waren es, die ihn überhaupt zur Bearbeitung, und das heisst im wesentlichen: Erweiterung, der älteren ihm vorliegenden Odyssee veranlasst haben. Die Hinzutaten dieses Bearbeiters umfassen ungefähr ein Drittel des uns vorliegenden Ganzen.

Keine Einzelgedicht-Theorie also (nach Wilamowitz), und auch nicht mehrere Parallel-Odyssees, die schliesslich schlecht und recht zusammenredigiert wurden (nach E. Schwartz), sondern zwei Schichten, nicht mehr, nicht weniger. Das heisst, ich sehe mich genötigt, in der Odyssee-Forschung der Gegenwart, die heute einerseits streng unitarisch ist (K. Reinhardt, U. Hölscher u.a.), andererseits mit mindestens drei (Von der Mühl, Focke) oder wieder mit mehr Dichtern rechnet (Merkelbach, Theiler, Marzullo<sup>3</sup>) den bekannten Platz zwischen den beiden Stühlen einzunehmen — bedenklich vielleicht in der Politik, im Bereich geistiger Entscheidungen aber kein schlechter und unehrenhafter. Die beiden Schichten, die ich zu sehen glaube, folgen zeitlich kurz aufeinander, und der Dichter B mag nur durch eine Generation von A getrennt sein. Jedoch er blickte anders in die Welt, formte sie sich anders nach neu aufkommenden Ideen, und dies wirkte sich auf seine ganze Gestaltung aus. Doch tritt uns in diesem B nicht nur ein 'modernerer' Geist entgegen: er stellt auch einen von Grund auf anders strukturierten Typus des Dichterischen dar. Wir könnten ihn (mit Schillers Terminologie) den ersten *sentimentalischen* Dichter nennen (der — eine nicht seltene Verbindung — zugleich ausgesprochen rational ist), während der ältere Dichter A den Grundtypus des *naïven* Dichtertums verkörpert. Dieser ist der grosse, unmittelbare Gestalter. Er ist ein grosser *Seher des Seienden*, der 'naïv' das Seiende ergreift und es in unwillkürlichen Bildern hinstellt, unendlich vielsagend rein als Bilder des Lebens. Dem Dichter B fehlt diese unwillkürliche Gestaltungskraft in einem oft erstaunlichen Masse, und er ist darauf angewiesen, in dieser Hinsicht viel von A zu borgen. Allein er ist ein reicher Geist, getrieben von neuen hohen Forderungen, sowie bei allem Denkerisch-Rationalen zugleich begabt mit einem vielfältigen Gespür für Seelisches wie Stimmungshaftes. In der Geschichte des Bewusstseins stellt er, A gegenüber, eine neue Stufe dar.<sup>4</sup>



Unmöglich, dies alles hier vor Ihnen auszubreiten. Doch soll das Präsent, das sich von mir auf Ihrem reichen Gabentisch einfindet, aus dem Umkreis dieser Dinge genommen sein. Ich will versuchen, in Kürze durch eine nähere, auf die innere Form gerichtete Analyse dessen, was ich den 'Prolog' der Odyssee nenne, in Einem beides zu zeigen: wie sich am Anfang der Odyssee jener 'dichtende Problematiker' B als der Bearbeiter aussondert und wie zugleich dieser Anfang der Odyssee nach der ursprünglichen Konzeption des Dichters A gedacht war.

## I

Das Prooimion der Odyssee ist so gestaltet, dass es am Ende des Götterrats eine Spaltung des weiteren Weges des Geschehens vorsieht. Dieses Programm — denn ein Programm und Wegweiser für den Hörer ist es — ist der Athene in den Mund gelegt:

'Den Hermes wollen wir nach Ogygia zu Kalypso schicken . . .'  
(I,84),

'Ich aber will nach Ithaka gehen . . .' (I,88).

Die Entsendung des Hermes zu Kalypso mit dem auf die 'Heimkehr des Odysseus' lautenden göttlichen Beschluss bleibt (wie die Odyssee jetzt ist) vorläufig in Schweben, und wird erst wieder in dem sogenannten zweiten Götterrat vom Beginn des fünften Buches aufgegriffen, wo mit dem Flug des Hermes zu Kalypso die *Hauptlinie* des Odysseus-Geschehens, nämlich die eigentliche 'Heimkehr', anfängt. Die *Nebenlinie* — wir können sie als die '*Telemachos-Linie*' bezeichnen — setzt gleich mit jener Athene-Rede am Ende des Götterrates ein und befolgt in den ersten vier Büchern genau das Programm, das Athene gibt:

'Ich aber will nach Ithaka gehen, um den Telemachos anzutreiben, und ihm Mut in die Seele zu legen' — Buch 1;

'damit er die Achaier zu Rate berufe und den Freiern aufsage' — Buch 2;

'will ihn nach Sparta und Pylos schicken, damit er nach dem Vater frage und sich unter den Menschen Ruhm erwerbe' — Buch 3 und 4.

Vom fünften Buch ab verschwindet diese Telemachos-Linie hinter dem Odysseus-Heimkehrsgeschehen, tritt dann im fünfzehnten Buch mit dem Aufbruch des Telemachos in Sparta und seiner glücklichen Heimfahrt nach Ithaka wieder zutage, um sich im sechzehnten Buch,

wo Telemachos den Vater bei Eumaios findet und dieser sich ihm zu erkennen gibt, mit der Hauptlinie der Heimkehr zu vereinigen. — Die Art, wie im wechselnden Verfolg der beiden Geschehenslinien diese zunächst getrennt als Parallelgeschehen durchgeführt und dann im richtigen Zeitpunkt vereinigt werden, beweist ein nicht geringes Geschick im Disponieren getrennter Geschehensläufe nach den gegebenen Möglichkeiten des Epos. Kein Zweifel, dass die Odyssee von letzter Hand die mit Genauigkeit durchdachte (vielleicht *zu* durchdachte) Komposition eines planenden Kopfes ist.

Blicken wir auf das Prooimion zurück, so zeigt sich bei einigem Hinsehen deutlich, dass Haupt- und Nebenlinie noch tiefer als nur in der abschliessenden Athenerede in die Schilderung des Götterrats hinein verankert sind. Und zwar erweist die zweite Rede des Zeus mit ihrem Hinweis auf den Poseidon-Zorn, ihrem Vorschlag an die Götter, die Heimkehr des Odysseus zu beschliessen, sich ohne weiteres als Haupt und *Arché* des Odysseus-Heimkehrgeschehens. Der Nebenlinie, dem Telemachosgeschehen, ist jene erste Zeusrede zugeordnet, die am Beispiel des Aigisthos und seiner kürzlich erfolgten Ermordung durch Orest, jenen Gedanken einer Selbstverschuldung des Menschen zum Ausdruck bringt. Dieser Gedanke, dass es neben allem Schlimmen, was einfach 'Teil' (μοῖρα) der Menschen oder wohl auch 'göttliche Schickung' (θεῶν μοῖρα) ist, auch ein Unheil 'über das Teil hinaus' (ὑπὲρ μέρος) gibt, Schmerzen, die sich die Menschen durch ihre eigenen Vermessenheiten (σφετέρῃσι βλαπτομένοισι) zuziehen, ist verbunden mit dem Vorwissen (εἰδὼς αἰπὺν ὄλεθρον), dem offenen, ausdrücklichen Gewarntsein (προειπεῖν), welches eben dem Menschen die volle eigene Verantwortung für sein Tun zuschiebt, und ist ein Gedanke, der in dieser ausgeprägten Form der Ilias wie auch der Odyssee auf weite Strecken fremd ist und, wie Sie bewiesen haben, einem bereits dem "werdenden jonischen Rationalismus" angehörenden rechtlich-religiösen Nachdenken über Grund und Ursache des Unheils unter den Menschen entstammt. — Nun aber bildet eben dieser Gedanke die geistige Komponente für weite Partien jener zweiten, zunächst nur kompositorisch betrachteten Nebenlinie. Aufgrund dieses Gedankens fasst schon Athene in ihrem Programm am Schluss des Götterrats ins Auge, dass Telemachos in einer berufenen Versammlung allen Freiern 'aufsagen' soll (ἀπειπεῖν). In ihrer grossen Parainese an Telemachos ist eben dies ihr Rat (1,272), dass Telemachos morgen den Freiern in einer Volksversammlung befehle und die Götter zu Zeugen aufrufe, dass sie sich auf ihr Eigenes zerstreuen mögen. Und dieses eben stellt mit aller Ausdrücklichkeit das zweite Buch in seinem

ersten Teil dar (2,1–211). In feierlich-zeremonieller Form unter Anrufung der Götter, die sogar ein Zeichen geben (2,146), ist damit den Freiern nicht nur ‘aufgesagt’, sondern mit dieser Aufsage zugleich jenes Vorwissen gegeben, das sie mit der vollen eigenen Verantwortung für die möglichen Folgen ihres Tuns belastet und ihre künftige Tötung durch Odysseus — so wie die Ermordung des Aigisthos durch Orest — als eine selbstverschuldete und darum rechtlich bis aufs letzte gerechtfertigte erscheinen lässt. Das zweite Buch erweist sich damit als Vorbereitung des Freiermords und kann nicht Teil einer selbständigen ‘Telemachie’ sein.<sup>5</sup>

Der Mann, der diese Dinge in der Nebenlinie so gefügt hat, nahm in seinem fortgeschrittenen, strengeren Rechtsbewusstsein daran Anstoss, dass die ganze Jugendblüte Ithakas und der angrenzenden Inseln einfach dem Zorn des heimgekehrten Hausherrn erliegen sollte, der, vielleicht gestützt auf urtümliche hausherrliche Rechte, wenn er nun heimkam, sein Haus ‘reinigte’. Er forderte, dieser älteren einfacheren Fassung der Sage (oder des ursprünglichen Gedichtes) gegenüber, wo man die Dinge von Odysseus her sah und sich über die Freier kaum Gedanken machte, eine entschiedenere Rechtfertigung des Freiermords.<sup>6</sup> Die Absage an die Freier vor allem Volk, die ihnen durch das Vorwissen, unterstützt von einem Vogelzeichen, auferlegte eigene Selbstverantwortung, leistete dieses. Ein neuer rechtlich-religiöser Horizont für das Odysseus-Geschehen war damit geschaffen, und die gleichsam theoretisch-prinzipielle Grundlegung dieses Horizonts wurde durch jene Zeusrede in das Prooimion hinein verankert. Theoretisch-prinzipielles Denken ist für diese Zeit noch Wort des Gottes, der — bereits — reflektiert.

Tiefere Rechtfertigung des Freiermords war, neben dem Interesse an Telemachos, ein Hauptanliegen jener zweiten Nebenlinie des Geschehens (die man lange zu ausschliesslich von Telemachos her ansah). Um diese tiefere Rechtfertigung zu erreichen, hat der Mann, der diese Nebenlinie verfolgte, auch sonst noch alles Mögliche getan. Vor allem der Mordplan, den die Freier im vierten Buch gegen Telemachos ins Werk setzen (4,625–674) und der ihnen dann vermöge der Vorsorge der Athene misslingt (15,28ff.; 292–300; 16,322ff.), ist ein solches Mittel, die Freier tiefer ins Unrecht zu setzen.<sup>7</sup> Dazu kommen zahlreiche kleinere Einlagen im zweiten Teil der Odyssee, durch die das Bild der Freier auf mannigfache Weise verdunkelt wird. Von anderer Seite her dient der Rechtfertigung des Freiermords das auch bereits in der Zeusrede des Prooimions verankerte Paradeigma des Orest, der ‘kürzlich’ den Aigisth getötet hat. — Ich kann es hier im einzelnen



nicht verfolgen, doch zeigt sich im ganzen, sobald dem Betrachter nur einmal der Blick für diese Dinge geöffnet ist, dass die Freier in den Teilen der Odyssee, die zur Hauptlinie gehören, durchaus nicht verbrecherische Mordbuben sind. Diese Freier: Antinoos, Eurymachos, Ktesippos, Amphinomos, Leiodes — im einzelnen als Charaktere gegeneinander abgestimmt — sind in der Hauptlinie adlige junge Herren, voll Übermuts, die die Gelegenheit dieser Freite, da die umworbene Frau mit der Entscheidung zögert, nach Kräften ausnutzen, um sich auf derbe, junkerliche Art zu verlustieren; sie streben wohl auch, wie Antinoos, für sich das Amt des Königs an. Zu frevelhaften Mordbuben werden sie erst durch die Einfügung jener Nebenlinie sowie mancher anderer Einlagen, die die Nebenlinie im zweiten Teil des Gedichts fortsetzen und sich ebenfalls von jenem Rechtfertigungsgedanken der ersten Zeusrede des Prooimions her bedingt erweisen.

## II

Wenn ich indessen bereits von 'Einlagen' gesprochen habe, so war dies ein Vorgriff. Es war zu Anfang mit Absicht nur von 'Linien' des Geschehens und von 'Tendenzen' die Rede. Und der Beweis dafür, dass diese Tendenzen in der Nebenlinie nachträglich durch Einfügung in einer vorhandenen älteren Odyssee zur Geltung gebracht wurden, steht noch aus.

Nun gibt es in der Analyse der Odyssee — anders als in der Ilias-Analyse — einen weitgehenden Consens der Auffassungen mindestens hinsichtlich der Anstöße, der bis auf Adolf Kirchhoffs grundlegendes Werk, ja bis auf Gottfried Hermann zurückreicht. Diese bereits traditionellen Anstöße, wie z.B. die Erscheinung des zweiten Götterrats, beziehen sich durchweg auf die Einfügung der Nebenlinie und führen auf so starke Diskrepanzen in Stil, Erzählform, Weltcharakter, Religion, dass nach meiner Überzeugung — anders als in der Ilias — die Annahme zweier Dichterpersönlichkeiten in der Odyssee unausweichlich ist. — Allein den Unitarier überzeugt dies nicht. Er macht für den doppelten Götterratt etwa geltend, das neuartige Unternehmen, zwei ausgedehnte Parallelhandlungen in eins zu fügen, habe dem Verfasser dieses kompositorische Mittel aufgedrängt, und stützt sich auch sonst vor allem auf kompositionelle Überlegungen, die zweifellos zutreffen — für die Odyssee von letzter Hand.<sup>8</sup>

In dieser Sachlage scheint es geboten, sich nach einem zusätzlichen Beweisverfahren umzusehen, das einerseits stark genug ist, um von sich aus Einlagen als Einlagen zu erweisen und in dessen Rahmen

andererseits auch die bisherigen Kriterien neue Beweiskraft gewinnen können. Ein solches Verfahren legt sich mir durch eine einfache Überlegung nahe. Wenn ein Bearbeiter eine ihm vorliegende ältere Dichtung durch Einlagen erweitert hat, so werden die Einlagen sich zunächst vielfach in traditioneller Weise durch Unstimmigkeiten bemerkbar machen. Die Sache gewinnt an Sicherheit, wenn es sodann gelingt, den Einlagen durchgehende Tendenzen abzulesen; sie profilieren das Bild des Bearbeiters, den man nun nicht nur abkanzelt, sondern versteht. Nun aber müssen sich in einem dritten Gange die Einlagen auch *positiv* von der ursprünglichen Dichtung her als Einlagen zu erkennen geben. War diese eine *Dichtung*, so hatte sie eine ihr eigene *Struktur*. Die Einlagen — es kann nicht anders sein — müssen diese mehr oder weniger gestört haben; und lässt man sie nun fort und rückt das Übrigbleibende zusammen, so wird sich die ursprüngliche Struktur wieder zusammenschliessen und vielfach überhaupt erst zum Vorschein kommen. Ich spreche, wohlgemerkt, nicht lediglich von der Rekonstruktion plausibler Tatsachenzusammenhänge noch auch von individuellen 'Stilen', deren Bestimmung dem Subjektiven (etwa bei Wilamowitz und bei Schwartz) gar zuviel Spielraum lässt. Ich spreche von dem Aufweis fester 'innerer Formen', *Strukturen* eben, die den Vorteil bieten, dass sie, als die Träger und Gerüste der dichterischen Gestaltung, zugleich rational aufzeigbar sind. Ich habe eine Analyse der ganzen Odyssee auf das angedeutete Verfahren aufgebaut,<sup>9</sup> dessen Anwendbarkeit darauf beruht, dass der Bearbeiter im grossen und ganzen behutsam mit der ursprünglichen Dichtung umging und meist nur erweitert und wenig zerstört hat. Der Beginn der Odyssee gibt dafür ein Beispiel, wenn wir uns nun, nach Aufweis der Nebenlinie und ihrer inneren Tendenzen, der bisher in Schwebe gehaltenen Hauptlinie des Geschehens zuwenden.

### III

Machen wir also die Probe und lassen die als Einlagenverdächtigen Partien der Nebenlinie am Beginn des Gedichtes aus, so rückt das Übrigbleibende zu folgendem Hergang zusammen: Nach dem Proömion im engeren Sinne, das als den Gegenstand des Gedichts den vielgewandten, nach der Eroberung Trojas vielfach umhergetriebenen Mann bezeichnet, der viel gesehen, viel gelitten hat, während er die Heimkehr zu erringen suchte, erhebt sich die Darstellung in schnellem Zug über die Angabe, dass Odysseus jetzt bei Kalypso ist und Poseidon

fern ist, zu der Götterversammlung, in der Athene vor Zeus Klage erhebt, dass ihn das Schicksal des Odysseus so wenig bewege,<sup>10</sup> und Zeus die Götter aufruft, die Heimkehr des Odysseus zu erwägen, worauf Athene, mit einem in Verhandlungen bis heute gelegentlich angewandten Kurzverfahren, die Zustimmung der Götter voraussetzt und mit dem Vorschlag, den Hermes zu Kalypso zu entsenden, den ‘untrüglichen Beschluss’ (*νημερτέα βουλήν*) der Götter feststellt: *νόστον Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος, ὥς κε νέηται* (87). Von den Göttern her ist durch diesen Beschluss die Grundlegung (*Arché*) des Geschehens der “Heimkehr des Odysseus” gegeben, die der eigentliche Gegenstand des Gedichtes ist.<sup>11</sup>— Es folgt alsbald die Durchführung des Beschlusses. Zeus beauftragt Hermes, den ‘unfehlbaren Ratschluss’ als Götterbote der Kalypso auszurichten (5,28ff.). Hermes macht sich fertig, fliegt über Land und Meer, betritt die Insel der Kalypso, sieht mit Staunen diese entlegene schöne Welt, wird von Kalypso freundlich aufgenommen und richtet ihr nach einigem Zögern den göttlichen Heimkehrbeschluss aus. Kalypso erschauert, klagt zwar, aber unterwirft sich, findet Odysseus, wie alltäglich, am Strande sitzend und weheklagend und sagt zu ihm, dass sie ihn freigibt. Als er misstrauisch ihr nicht glauben will, leistet sie ihm den Göttereid, dass sie nichts Böses im Sinne hat, sondern nur das denken will, was sie für sich selbst erdenken würde, wenn eine solche Not sie träfe. ‘Denn auch sie hat einen gebührlchen Sinn, und ihr Herz in der Brust ist nicht von Eisen, sondern voll Erbarmen’ (190f.).— Sie spricht so, als ob sie ihn ganz aus eigener Freiheit entlassen will. Dass die Götter ihr die Entlassung aufgetragen haben, klingt allenfalls von fern in ihrem Wort nach: dass seine unversehrte Heimkehr von dem Willen der Götter abhängt, die ‘stärker als ich sind im Erdenken und Vollbringen’ (5,169f.).— Die beiden gehen dann zur Höhle und nehmen dort das Nachtmahl ein. Dann richtet Kalypso noch einmal in aller Form das Wort an ihn (203ff.): ‘Zeusentsprosster Laertes-Sohn, reich an Erfindungen, Odysseus!’— man beachte die feierliche Form der Anrede!— ‘So willst du wirklich jetzt auf der Stelle nach Hause in dein väterliches Land gehen? Nun, lebe du denn wohl, trotz allem. Doch wenn du wüsstest in deinem Sinne, wieviele Kümmernisse dir noch zu erfüllen bestimmt sind . . . , du würdest hier am Orte bleiben und mit mir dies Haus bewahren und unsterblich sein . . .’.— Das heisst: Kalypso, hat sie ihn auch bereits freigegeben, stellt ihn noch einmal selbst vor die Entscheidung. Und Odysseus entscheidet sich: ‘Herrin, Göttin! zürne mir nicht deswegen! weiss ich doch auch selber alles . . . Aber auch so *will* ich und *begehre* ich alle Tage, nach Hause zu kommen . . . Und



wollte mich abermals einer der Götter auf dem Meer zerschmettern, ich will es dulden... Habe ich doch gar viel gelitten... auf den Wogen und im Kriege. Möge nach diesem denn auch das geschehen!'.—

Mit dem Bau des Flossschiffs am nächsten und den folgenden Tagen, dem Abschied von Ogygia, der Seefahrt, dem von Poseidon heraufgeführten Seesturm, kommt das eigentliche Heimkehr-Geschehen in Gang und wird unaufhörlich weiter fortgehen bis zur Vollendung der 'äusseren Heimkehr' mit der Landung auf Ithaka und dann der Gewinnung des Hauses und der Gattin auf Ithaka selbst, der 'inneren Heimkehr'. Der auslösende Faktor dieses ganzen Heimkehr-Geschehens aber war jener Heimkehr-Beschluss der Götter am Anfang des Gedichts — allein, wie wir schon sagten, nur *von den Göttern aus*. Denn wie wir nun sehen, hat der Dichter seine Erzählung von der Botschaft des Hermes an Kalypso und den dann folgenden Gesprächen zwischen Kalypso und Odysseus so eingerichtet, dass diese Schilderung sich nach jenem *Heimkehr-Beschluss* der Götter zu einem zweiten Gipfel erhebt: dem *Heimkehr-Entschluss* des Odysseus nach jenem Nachtmahl auf die letzten Vorstellungen der Kalypso hin.

Wie sich von selbst aufdrängt, besteht zwischen jenen beiden Gipfeln der Erzählung: dem Beschluss der Götter und dem Entschluss des Menschen, eine für die ganze Weltsicht dieses Dichters charakteristische Korrelation. Was Anfang (*Arché*) bedeutender Geschehensläufe sein soll, sieht der Dichter unter doppeltem Aspekt. Einmal von den Göttern her: die Götter müssen es beschlossen haben. Sodann vom Menschen aus: er muss es gewollt, für sich entschieden haben, und zwar *ganz von sich selber aus*, nicht nur, dass er einfach dem göttlichen Gebot *gehört*.

Deutlich genug ist die Erzählung der Ereignisse bei Kalypso so geführt, dass Kalypso zwar das Gebot des Zeus empfängt, doch handelt sie bereits, als sie den Odysseus dann freigibt, aus eigener Freiheit *im Rahmen* dieses Gebots. Aus eigener Freiheit entscheidet sich am Schluss Odysseus für die Heimkehr — im weitesten, ihm selber (so wie die Erzählung geführt ist) gar nicht bekannten Rahmen jenes göttlichen Gebots. Es scheint, wir stossen hier auf eine Weltauffassung, nach der die 'Anfänge' (*Archai*) von bedeutenden Geschehensläufen sowohl von den Göttern wie vom Menschen aus gelegt sein müssen: der göttliche Beschluss stellt den grossen objektiven Rahmen her, in dem der menschliche Wille 'frei' herauf- und von sich selbst her dem göttlichen Gebot entgegenkommt.— Wieviel hat man sich in der Neuzeit mit dem Problem des freien Willens herumgeschlagen! Der Beitrag, den Homer am Anfang unserer Kultur dafür geleistet hat, würde

darauf führen, dass für den sogenannten 'freien Willen' zwei komplementäre Aspekte zu beobachten sind: Ein menschlicher Aspekt, unter dem der Mensch 'frei' handelt, sofern er sich von sich selber her, seiner Natur entsprechend, so oder so entscheidet: 'freies' Handeln ist in dieser Hinsicht Handeln des Menschen aus seinem Sein. Ein göttlicher Aspekt, unter dem dies Handeln doch von dem, was die Götter verfügt haben, umschlossen bleibt.

Wie dem sein mag — jene Korrelation des rahmengebenden Götterbeschlusses und der ihm entgegenkommenden Entscheidung des Menschen von seiner Natur, seinem Charakter her, legt nahe, die ganze Erzählungspartie: Götterrath, Entsendung des Hermes zu Kalypso, die Ereignisse bei Kalypso bis hinauf zu jener Entscheidung des Odysseus, als *feste einheitliche Form* zu fassen, als eine *ursprüngliche, geschlossene, zweigipflige Struktur*, in der der Heimkehrbeschluss der Götter wie der Heimkehrentschluss des Odysseus die beiden korrelaten Gipfel bilden, von denen der erste den zweiten auch wieder überragt. Ich möchte diesen ganzen Erzählkomplex, der die *Arché* des Heimkehr-Geschehens legt, dem engeren Prooimion des Gedichts gegenüber, als den 'Prolog' der Odyssee bezeichnen. — Diese nicht nur kompositorisch, sondern auch weltanschaulich korrelate zweigipflige Struktur lässt sich nun aber auch sonst im alten Epos nachweisen.

#### IV

Das erste Buch der Ilias, welches die Grundlegung des Zorngeschehens gibt, vereinigt in sich eine Menschen- und eine Götterhandlung, getrennt durch die mit Unrecht viel beanstandete 'Episode', wie Odysseus die Chryseis ihrem Vater wieder herstellt (I, 430–492), verbunden durch den Weg der Thetis von ihrem Sohne, den sie klagend an der Meeresküste fand, zu Zeus. Die Menschenhandlung, die in der Heeresversammlung mit dem Dreistufenbau der Reden die Entwicklung des Zorns aus kleinen Anfängen bringt, gipfelt in dem mit grosser Wucht gestalteten Entschluss des Achilleus, sich vom Kampfe fernzuhalten. Sein Überlegen (*μερμηρίζειν*), ob er den Agamemnon erschlagen oder seinen Zorn beherrschen solle (I, 189ff.), und die kraft einer menschlich unwahrscheinlichen Einsicht — das ist Athene — sich abgerungene Überwindung des Impulses, lässt den Entschluss der Kampfabgabe in seiner ganzen sittlichen Kraft erkennen, und die zeremoniöse Geste der 'Verwerfung' des Szepters, bei dem die Absage geschieht, gibt dem Entschluss im Bereich der Menschenhandlung die letzte Unverbrüchlichkeit. Dies ist der eine Gipfel des *Arché*-Gesche-

hens der Ilias als des Gedichts vom Zorn des Achilleus.— Der andere Gipfel liegt im Bereich der Götterhandlung und stellt sich dort in der Zusage dar, die Zeus nach langem anfänglichem Schweigen der einst geliebten Thetis auf ihre Bitte gibt: die Achaier zu schlagen um der Ehre des Achilleus willen. Dieser Beschluss des höchsten Gottes ist mit gleicher oder noch erhabenerer Wucht gestaltet, wie jener Entschluss des Menschen. Dort das zeremoniöse Verwerfen des Szepters, hier jenes Gewährung-Nicken, das den Olymp erzittern lässt.<sup>12</sup> — Auch hier ersichtlich jene Korrelation — in diesem Falle im Gegensinn — zwischen dem Entschluss des Menschen ganz von sich aus und dem göttlichen Ratschluss. Sie bildet auch in der Ilias in ihrer Doppelheit erst die *Arché* für das folgende Geschehen, die Zorneshandlung, die dann im zweiten Buch, wo Zeus den Trugtraum sendet, sich in Gang setzt und, auf die ganze Welt ausgreifend, zugleich mit dem Fortgang des Achilleus-Schicksals der Gegenstand des Gedichtes ist. Das erste Ilias-Buch ist in dieser Hinsicht der 'Prolog' der ganzen Ilias.

Die Ilias ist in ihrem Hergang auch sonst reich an Beispielen dafür, wie göttliche Veranlassung den Rahmen für menschliche Entscheidungen gibt, die darum um nichts weniger die selbstverantwortlichen Entscheidungen der Menschen bleiben (so der Pandaros-Schuss im vierten Buch, die Botschaft des Zeus an Hektor im elften (185)<sup>13</sup> und manches andere). — Das zweite grosse Beispiel jener Korrelation von göttlichem Beschluss und 'eigenem' menschlichem Handeln ist aber in der Ilias jenes letzte Buch, in dem der Zorn, nachdem er den Achaiern zehntausend Schmerzen gebracht hat und viele starke Seelen der Heroen dem Hades vorwarf, dem Achilleus selbst in der Folge den Freund entriss und schliesslich dem Hektor zum Schicksal wurde (womit auch über den Tod des Achilleus entschieden ist), im Sinne eines kyklischen Naturgeschehens wieder versöhnt wird und zur Ruhe kommt. — Auch nach der Tötung Hektors und den Leichenspielen für den Freund kann Achilleus nicht Ruhe finden, sondern schleift nach einer schlaflos verbrachten Nacht den Leichnam des Hektor um das Grabmal des Patroklos. Die Götter jammert es, als dies so fortgeht, sie verlangen, dass Hermes den Leichnam des Hektor stehlen solle, und Apollon erhebt am zwölften Tage in der Götterversammlung Klage über die Grausamkeit des Achilleus (24,32ff.), der wie ein Löwe nur Wildes weiss und in einer für ihn selbst nicht rechten und schönen Weise nicht über seinen Schmerz hinauskommt, obwohl doch die Moiren den Menschen einen zum Ertragen fähigen Sinn (24,49) gegeben haben. Hera will einen Unterschied der Ehre setzen zwischen Hektor und Achilleus, der der Sohn einer Göttin ist. Zeus aber, der



sich schon hier als der Gerechte ausweist, weiss einerseits, wie lieb Hektor den Göttern war, weil er ihnen viele Opfer brachte, will andererseits aber seinen Leichnam nicht heimlich vor Achilleus stehlen lassen: 'dies kann auf keine Weise sein . . .'. Doch Thetis soll zu dem Sohne gehen, um ihm die Lösung Hektors anzubefehlen. — Es ist der Beschluss der Götter auf die Lösung Hektors (der, statt eines einfachen Stehlens des Leichnams und des Hintergehens des Achilleus, diesem die Ehre lässt). Achilleus nimmt das Gebot der Götter ohne Widerspruch entgegen (24,139f.): 'Sei es denn so . . . wenn der Olympier es entschiedenen Sinnes selber fordert'. Doch als dann später Priamos, durch die Botschaft der Iris zu seinem Weg ins Lager der Achaier aufgerufen, plötzlich vor ihm auf den Knien liegt, ist es auch hier zunächst nicht irgendein Gedanke an das von den Göttern Befohlene, sondern der durch das Wort des Alten in Achilleus mächtig aufgerufene Jammer, der ihn den Alten freundlich empfangen lässt (507ff., bes. 515f.). Nur, als der Greis drängt und nicht sitzen will, ehe ihm der Leichnam des Sohnes nicht gelöst ist, kommt die Erinnerung an die Botschaft des Zeus auf (560ff.), aber vornehmlich in dem Sinne, dass Achilleus, gereizt (*μηκέτι νῦν μ' ἐρέθιζε*), auch gegen das Gebot des Zeus verstossen könnte (570: *Διὸς δ' ἄλιτωμαί ἐφετμάς*, vgl. 586). Doch unterdrückt er die Zornesregung, die ihn im Rahmen des göttlichen Gebots auch wieder als selbständig erweist, und trägt selbst für die Rückgabe des gebadeten und bekleideten Leichnams des Hektor Sorge — er folgt damit jener inneren Art, die Zeus an ihm voraussah: dass Achilleus 'nicht ohne Einsicht, nicht unbedacht noch ein Frevler sei, sondern die Schutzsuchenden mit Sorgfalt zu schonen wisse' (24,157f.). Schliesslich vereinigt den Mörder und den Vater Hektors das gemeinsame Mahl, bei dem sie einander mit Bewunderung wahrnehmen (24,629ff.). Auch diese letzte Beschwichtigung des Zorns, nach der die Götter wie die Menschen wieder ruhig werden schlafen können, war rein vom Menschen her nicht zu erreichen. Es bedurfte dazu eines Götterbeschlusses, der den Rahmen und den Anstoss gab, und zugleich eines eigenen richtigen Reagierens vom Menschen aus, das aus dessen innerster Natur, aus seinem eignen Sein diktiert war. Und beides zusammen, Götterbeschluss wie aus dem Sein des Menschen fließendes Reagieren, begründen gemeinsam das Geschehen, das in diesem Falle nicht Anfang, sondern Ende, nicht *Arché*, sondern *Telos* grosser Ereignisse ist.

## V

Es ist für unseren Zweck nicht nötig, uns näher mit der seelisch-geistigen Struktur der homerischen Entscheidung zu beschäftigen (es bestehen im einzelnen Abstufungen).<sup>14</sup> Aufs Ganze gesehen aber finden wir am Anfang und am Ende der Ilias die gleiche Bezogenheit von menschlichem Entschluss, menschlichem Handeln allein vom Menschen aus, auf jenen rahmengebenden Beschluss der Götter, wie in jenem 'Prolog' der Odyssee. Doch sind es in den beiden Beispielen aus der Ilias im  $\Lambda$  wie im  $\Omega$  geschlossene, überschaubare Erzählkomplexe, die, doppelgipflig, jeweils jene religiös-weltanschauliche Korrelation zwischen Götterbeschluss und menschlichem Entschluss darstellen. Am Beginn der Odyssee, aufs Ganze gesehen, die gleiche zweigipflige Form, allein in der Odyssee von letzter Hand gesprengt durch die vier Bücher, die jene Nebenlinie verfolgen. Was schon der Erzählzusammenhang jenes Prologs der Odyssee von sich selber her augenscheinlich machte: wir haben es von den beiden Iliasbeispielen her fester in den Griff bekommen. Und so ist auch für die Odyssee kein Ausweg: jene vier Bücher (von 1,88 bis einschliesslich der zweiten Götterversammlung vom Beginn des fünften Buches: 5,27) sprengen in der Odyssee, wie sie jetzt vorliegt, mit über 2000 Versen jene strenge, überschaubare Korrelation zwischen Götterrat und Menschenentschluss in einer Masse, dass sie, zumal beim blossen Hören, nicht mehr als 'Form' wahrnehmbar ist. Jene vier Bücher der Nebenlinie erweisen sich somit auch von der Struktur her als Einlage, mit deren Beseitigung die ursprüngliche Struktur erst wieder zum Vorschein kommt.<sup>15</sup>

Der 'Prologos' des älteren Gedichts von der 'Heimkehr des Odysseus' ist damit zurückgewonnen. Er reichte bis zum Abend des Tages, der, wie so oft in Ilias wie Odyssee, auch hier den kompositionellen Einschnitt machte. Erst mit dem Bau des Flossschiffs kommt am nächsten Tage das Heimkehrgeschehen selbst in Gang. Hätten diejenigen, auf die die Bucheinteilung des Gedichts zurückgeht, eine unerweiterte Odyssee vor sich gehabt, sie hätten — dem  $\Lambda$  der Ilias entsprechend — den ersten Bucheinschnitt nach jenem Abend (5,227) gelegt, der Kalypso und Odysseus noch einmal vereint.<sup>16</sup>

## VI

Das Ergebnis zieht eine ganze Reihe von Dingen nach sich, die ich hier nur andeutend zu bedenken gebe.

Da drängt sich zunächst erneut die tiefe Kluft auf, die zwischen jenem Gedanken einer gleichsam absoluten Selbstverantwortung des

Menschen (in jener Zeusrede) und jener von uns aufgewiesenen selbständigen Entscheidung im Rahmen der Verfügung eines göttlichen Ratschlusses besteht. Die beiden Formen sind nicht streng vergleichbar; man müsste, zumal aus der Ilias, die Fälle heranziehen, wo (wie beim Pandaros-Schuss) ein Gott das Tun eines Menschen veranlasst und der Mensch doch die Folgen zu tragen hat. Doch ist auch so die Verschiedenheit klar genug: auf der einen Seite ein Handeln des Menschen von sich selbst her, das, ob er es weiss oder nicht, doch zugleich objektiv göttlich bedingt ist; auf der anderen Seite die Möglichkeit eines Handelns des Menschen gegen ausdrückliches göttliches Verbot, trotz ihm eröffneten Vorwissens, und dieses erst die volle Selbstverantwortung begründend. Im ersten Fall der unbewusste Glaube an eine natürliche immanente 'Ordnung der Dinge', die im einzelnen Falle im Zusammenwirken von Gott und Mensch faktisch wird; im andern die bereits spekulative Forderung eines höchsten, letzten 'Gerechten', das die Götter 'vertreten' und dem die Menschen in klarem Entweder-Oder unterworfen sind. Schwer denkbar, dass diese beiden Konzeptionen dem gleichen Kopf im gleichen Augenblick entsprungen wären und er sie innerhalb des gleichen Erzählkomplexes ineinandergeschachtelt hätte.<sup>17</sup>

Sehr zu bedenken sodann die innere Nähe, in die nach der hier aufgewiesenen Struktur die ursprüngliche (A) Odyssee zur Ilias rückt. Auch hier bestehen Abstufungen — die Gestaltung ist in der Odyssee zusammengefasster, ausgewogener — jedoch im Grundsätzlichen die gleiche Art. Der schon von Von der Mühl<sup>18</sup> geäußerte Gedanke, der A-Dichter der Odyssee sei mit dem Dichter der Ilias identisch (nämlich Homer), könnte auf dem Wege solcher Betrachtungen greifbarer werden.

Darf man zu guterletzt noch ein wenig neugierig darauf machen, wieweit sich das von uns angewandte 'synthetische' Verfahren auch sonst bewährt, so seien von den 'Pfeilen in unserem Köcher' nur drei ausgewählt, die 'für den Verständigen klingen' mögen. Da wird in der Wiedererkennung zwischen den beiden Gatten (Buch 23) die feste Form eines *Reizgesprächs* so unterbrochen, dass mit Beseitigung der Einlage das Reizgespräch erst wieder bruchlos zum Vorschein kommt. — Oder: als sich Penelope im achtzehnten Buch den Freiern zeigt, verlangt die 'Form', dass die Huldigung des Eurymachos (244ff.) unmittelbar auf die Verse folgt, die die Wirkung der schönen Frau auf die Freier schildern (212/13). Die Einlage (214–243) setzt das Motiv '*fürsorgliche Mutter und erwachsener Sohn*' fort, das der Dichter B mit besonderer Vorliebe in der Nebenlinie verfolgt. — Und drittens: in der



Aufnahme des Odysseus bei den Phaiaken (Buch 7) ist von langer Hand alles so angelegt, dass auf die Ansprache des Odysseus an Arete (146/47; 151/52) bruchlos die Frage der Königin folgen muss: wie der fremde Mann zu Kleidern komme, die sie selbst mit ihren Frauen gefertigt hat (233ff.). Die wieder längst aus anderen Gründen vermutete Einlage (153–232) bricht der Erzählung die Spitze ab. Auf Aretes überragende Bedeutung für die Erreichung des Heimgeleits war vorbereitend vorher mehrfach hingewiesen worden (6,310/15; 7,53/77). — Geht man auf diesem Wege weiter, so stellen sich, ausser den Büchern 1–4 und 15, vor allem der zweite Tag bei den Phaiaken (Ende Buch 7 und Buch 8 bis etwa 470), ferner der letzte Teil der Nekyia (11,328 bis etwa 567: Aufmarsch der Kriegskameraden), wie auch so manches im zwanzigsten Buch und schliesslich das Ende der Odyssee (23,344 bis zum Schluss) erneut als grössere Eindichtungen des Bearbeiters B heraus. Und auch hier kommt erst nach Weglassung von diesem allen und manchem anderen am Ende die Gesamtstruktur des ursprünglichen Gedichts von der Heimkehr des Odysseus beglückend an den Tag.

Ihr Element die plastisch konzentrierte 'Szene', meist nur ein Ein-, Zwei- oder Dreifigurenbild, fast übergangslos eins sich an das andere schliessend und in einer einfachen Bilderreihe vollendend, die von Anfang bis zum Ende durchgeht, gleichsam einem Metopenfries. Im Ganzen: mit genialem Griff alten, vorhandenen Irrfahrerstoffen die 'Heimkehr des Odysseus' abgewonnen — Heimkehr dabei in ihrem einfachen menschlichen Ur-Sinn aufgefasst: ein erst wieder Zusi-ch-selber-Kommen nach erlittener Ferne, und so ein Bereich von unerhörten menschlich-geistigen Abenteuern. — Die Struktur im besonderen *zwiefach gestaffelt*: zuerst die *äussere Heimkehr* bis zur Landung auf Ithaka (13. Buch), dann die *innere* bis zur Zurückgewinnung des eigenen Hauses. Zweimal, nachdem jener 'Prolog' mit Götterrat und Entscheidung des Odysseus das Heimkehrgeschehen in Gang gebracht hat, zunächst ein Absinken in die Entblössung, Entmenschung, die Niedrigkeit des Unbekannten. Dies leistet einmal der Seesturm im fünften Buch, der den Odysseus nackt, entkräftet an das Gestade der Phaiaken wirft, dann am Beginn des zweiten Teils die entstellende Verwandlung in den Bettler (Ende Buch 13.). Zweimal darauf ein stufenweiser Aufstieg, eine Wiederherstellung zum Menschen: bei den Phaiaken über die Gewinnung eines Kleides, die Nennung des Namens, die Schilderung der Schicksale (die den Menschen als den ausweisen, der er *ist*), bis hinauf zur Ehrung durch die überschwänglichen Geschenke der Phaiaken (Anfang Buch 13). Auf

Ithaka sodann jenes immer stärkere Raumgewinnen des im Bettlergewand Verborgenen, Verachteten im eigenen Hause, bis zur Wiedergewinnung und 'Reinigung' des Hauses im Kampf mit den Freiern, Wiedergewinnung der eigenen Frau — wie in der Ilias (24,673ff.) bezeichnet auch hier der Schlaf das Ende des Gedichts (23,343). Inmitten des Ganzen die Erscheinung der Athene, die Odysseus hier von Angesicht sieht und die ihm die nach der langen Ferne nun gar unkenntlich gewordene Heimat weist.

Eine reife, weise, gelassene Kunst, die mit ruhigem Blick ihren Gegenstand festhält und von vielem absieht, was in der Welt sonst noch sein mag, von gleicher Art wie die Ilias, ihr an Energie der Gestaltung unterlegen, doch auch wieder fortentwickelt zu gefassterer, ausgewogenerer Schönheit — die 'Abendsonne' im Vergleich zur 'Mittagssonne' (wie jener feine Kritiker es gefasst hat). — Der Dichter B hat diese ursprüngliche Odyssee nicht nur kompositionell geschickt erweitert, sondern Räume, Bereiche darum gelegt, Zeitperspektiven aufgetan, Realitäten des kleinen wie grossen Lebens (Gesellschaftliches, Höfisches, Politik), vor allem auch das Seelische, Intime bedacht und vieles, wo der Vorgänger mit ruhiger Empfänglichkeit nur Seiendes sah und aussprach, so eingerichtet, dass es auch im Sinne einer Zeit bestehen konnte, die von nun an in Dingen des Rechtes und der Religion eine immer mehr fordernde in Hellas wurde.<sup>19</sup>

## ANMERKUNGEN

1. Werner Jaeger: "Solons Eunomie", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse* 1926, S. 73ff. — Die Stelle wurde seitdem von verschiedenen Forschern behandelt, unter denen Karl Deichgräbers Abhandlung: "Der listensinnende Trug des Gottes", *Nachrichten der Ges.d. Wiss.* (Göttingen, 1940), besondere Hervorhebung verdient.

2. *Paideia*, Bd. I, 3. Aufl. (Berlin, 1954), S. 55ff.; englische Ausgabe Vol. I, Second Edition (New York, 1945), p. 298sq.

3. Nähere Literaturangaben darf ich mir hier umso mehr ersparen, als die neuere Homerbibliographie vorzüglich zusammengestellt ist von A. Lesky: *Die Homerforschung in der Gegenwart* (Wien, 1952); fortgesetzt in: *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 6, 1953, 129ff.; 8, 1955, 129ff., sowie von H. J. Mette: "Homer 1930–1956", *Lustrum, Internationale Zeitschrift für Fünfjahresberichte aus dem Bereich des Klassischen Altertums*, Bd. I (Göttingen, 1956), S. 7ff.

4. Eine kurze Skizze meiner Auffassung in meinem Beitrag "Die Heimkehr des Odysseus" in: *Taschenbuch für junge Menschen* (Suhrkamp-Verlag, Berlin-Frankfurt, 1946).

5. Für die Annahme einer selbständigen Telemachie, die die Bücher 2–4

umfasste und die der Bearbeiter B durch Hinzudichtung des Buches 1 in sein Werk 'aufgenommen' habe, sprach lange der scheinbar unerschütterliche Beweis von Kirchhoff, wonach die Parainese der Athene an Telemachos (1, 269ff.) nach den Verhandlungen in der Volksversammlung des zweiten Buches gedichtet sein müsste. Doch hat Friedrich Klingner: "Über die vier ersten Bücher der Odyssee", *Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.—Hist. Klasse* 96, 1944, Heft 1, S. 16ff. jenen 'unerschütterlichen' Beweis Kirchhoffs schlagend widerlegt und die innere, dichterische Einheit der vier ersten Bücher (d.h. des ersten Abschnitts unserer Nebenlinie) lichtvoll dargestellt. Der einst von R. Dahms, *Odyssee und Telemachie* (Berlin, 1919), mit nicht ganz zureichenden Mitteln durchgeführte Gedanke, in dem Telemachie-Dichter eben den Bearbeiter zu erkennen, konnte damit wieder zur Geltung kommen.—Über die Unmöglichkeit einer selbständigen Telemachie treffend bereits U. Hölscher: "Untersuchungen zur Form der Odyssee", *Hermes Einzelschriften*, Heft 6 (Berlin, 1939), bes. S. 29.

6. Erkennt von R. Pfeiffer, *DLZ* 1928, Spalte 2364f., der in der Beurteilung der rechtlich-spekulativen Bedeutung der Zeusrede im Prooimion mit Werner Jaeger zusammentraf.

7. Zum Mordplan als einem Instrument zur Rechtfertigung des Freiermords R. Pfeiffer a.O. 2364.

8. Man vergleiche die vortreffliche Behandlung gleichzeitigen Geschehens in der Odyssee von U. Hölscher, a.O., sowie Karl Reinhardt's "Homer und die Telemachie" und "Die Abenteuer der Odyssee" in: *Von Werken und Formen* (Godesberg, 1948), S. 37ff. Die von beiden Verfassern aufgezeigten Zusammenhänge schaffen m.E. die starken Diskrepanzen in der *Gestaltung* nicht aus der Welt, sprechen aber auf alle Fälle für die noch bei Von der Mühl verkannten, unverächtlichen Fähigkeiten eben des Bearbeiters.—Die 'ungleich stärkere Zeichnung des Hauptstrangs' gegenüber dem Nebenstrang erkennt auch Reinhardt, a.O. 44, 50.

9. Ihr Ergebnis in Form einer Nacherzählung dargestellt in: "Die Heimkehr des Odysseus", *Taschenbuch für junge Menschen* (Suhrkamp-Verlag, Berlin, 1946).

10. Die Art, wie Athene in dem ursprünglichen A-Prooimion der Odyssee—ohne eine vorhergehende Zeusrede—gesprochen haben mag, lässt sich nach der Apollonrede im  $\Omega$  der Ilias etwa so rekonstruieren (V. 28): τοῖσι δὲ μύθων ἦρχε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη. 'σχέτλιοί ἐστε, θεοί, δηλήμονες, οἳ τε ἔκηλοι . . . ἀλλὰ μοι ἄμφ' Ὀδυσῆι δαΐφρονι δαίεται ἦτορ κτλ. Der ursprüngliche Gegensatz am Beginn der Rede war nicht der Gegensatz des unschuldig leidenden Odysseus gegen den mit Recht zugrunde gegangenen Verbrecher, sondern der des Schmerzes der Athene um Odysseus gegenüber der Untätigkeit der anderen Götter.

11. V. 87 bringt in seiner geprägten Form: νόστον . . . νέηται, am Ende des Prooimions die Angabe des 'Titels' des Gedichts.

12. Eine genauere Analyse des Aufbaus des ersten Iliasbuches: *Iliasstudien*, 2. Aufl. (Leipzig, 1943), S. 143ff., bes. 146.

13. Darauf, dass Hektor die bis zum Abend des Tages befristete Siegesverheissung des Zeus zu absolut nimmt, beruht seine sich immer mehr steigernde Ate und schliesslich sein Untergang, vgl. "Hektor in der Ilias", *Wiener Studien* (1956), 13ff. — Die ἀτασθαλῖαι, die Hektor 22, 104 an sich selbst erkennt, sind noch nicht zu dem ausgesprochenen Sinn der 'freventlichen' Vermessenheiten verengt, wie am Odysseebeginn.

14. Ich darf deswegen an dieser Stelle von Bruno Snells bekannten Untersuchungen über die homerische Entscheidung absehen.

15. Wie weit auch die zahlreichen traditionellen Anstösse damit neue Beweiskraft gewinnen, kann hier nicht mehr gezeigt werden.

16. Da die A-Dichtung um etwa ein Drittel kürzer war, als die jetzige Odyssee, stand der gewonnene 'Prolog' mit seinen an die dreihundert Versen zu dem ursprünglichen Ganzen durchaus im rechten Verhältnis.

17. Die Tragweite der Entdeckung Jaegers für die Frage mehrerer Verfasser der Odyssee ist also doch wohl bedeutender, als D. Page, *The Homeric Odyssey* (Oxford, 1955), 169 meint, der, wie so manches andere, auch diese Sache doch wohl etwas zu leicht abtut.

18. In seinem "Odyssee" Artikel, *Real-Encyclopädie d. class. Altertumswiss.* (1939), sp. 768.

19. Über den Dichter B nebst einer Liste der wichtigsten ihm gehörenden Zudichtungen vgl. jetzt meine Prosa-Übersetzung der Odysse: Rowohlt's *Klassiker*, Band II (Hamburg, 1958), S. 327ff.



## MARGITES

VERSUCH EINER BESCHREIBUNG UND REKONSTRUKTION  
VON HERMANN LANGERBECK

UNTER den Verlusten, die die Tradition der Antike in den Jahrhunderten vom frühen Mittelalter bis hin zu der Katastrophe der lateinischen Eroberung und Verwüstung Konstantinopels erlitten hat, dürfte der des *Margites* zu den schmerzlichsten zählen. Eine Dichtung von so hohem literarischen und geistigen Rang, dass sie Geistern von dem Wahrheitsanspruch der grossen Philosophen des 4. Jahrhunderts und von der geschulten aesthetischen Urteilkraft eines Aristoteles und noch eines Kallimachos unangezweifelt als homerisch gelten konnte, eine Satire von so zwingendem Witz, dass sie den Komikern von Kratinos bis Menander und den grossen Rednern des 4. Jahrhunderts trotz der gründlich veränderten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse des demokratischen Athen immer wieder stoffliche Anregung oder die schlagende witzige Pointe bot, versickert in den mageren und leider allzu oft recht unzuverlässigen gelegentlichen Notizen der spätantiken und frühbyzantinischen Glossographen, Lexikographen und Kompendienschreiber. Erst in jüngster Zeit ist uns ein freilich arg zerrissener grösserer Papyrus-Fetzen mit einigen Vershälften des Textes selber wieder geschenkt. Unschätzbar, wie er ist, macht er die sekundäre Überlieferung nicht entbehrlich. Dazu ist er zu wenig umfangreich und zu stark zerstört. Wollte die Interpretation bei ihm einsetzen, sie stände bald im Leeren. Eins freilich, und das ist allerdings möglicherweise das Entscheidende, stellt er ausser Frage: Stil und Form der wenigen Versbruchstücke beweisen, dass es sich bei dem *Margites* um das höchst gekonnte Werk eines parodischen Dichters handelt, der aus der rücksichtslosen Zerbrechung des homerischen Stils eine neue und überzeugende Form entwickelt, die, wenn wir nicht irren, von der Sillen-Dichtung bis hin zur Saturia Menippea ein eigenes, ganz unverwechselbares literarisches Genos konstituiert. Stoff, Form und Gehalt sind auch in diesem Genos ein Ganzes: mythisch heroische Situationen enthüllen sich als lächerlich, weil allzu menschlich. Damit wird ihr paradigmatisches Ethos in Frage gestellt oder auch radikal verworfen; die ihnen angemessene und aus ihnen erwachsene Form der hohen Dichtung, des versus heroicus insbesondere, wird durch den



irrationalen Einschub betont banaler, ja grobianischer Jamben (denen sinngemäß in hellenistischer Weiterentwicklung umgangssprachliche Prosa entspricht) durchbrochen und entpathetisiert. Dies alles ist durchaus zu unterscheiden von vulgär banaler Mythentravestie nach Art der *Batrachomyomachie* oder, um ein beliebiges späteres Beispiel herauszugreifen, der Rhinthonischen Posse. Es scheint typisch zu sein, dass in den Resten des *Margites* nicht die geringsten Spuren auch nur der Namen von Heroen des Mythos oder Göttern auftauchen. Der Götterapparat des Epos ist völlig ausgeklammert. Nicht Herakles oder Dionysos oder Achilleus oder Menelaos oder Odysseus oder Helena oder Kassandra sind grobianisch karrikiert, sondern ihre ἀρετή, insbesondere ihre σοφία. Das adelige Ideal als solches ist auf den Kopf gestellt, seine Gebärde wird ridicülisiert als Ausdruck verweichlichter Erziehung, als groteske πολυπραγμοσύνη. Der unregelmässige Einschub der Iamben reißt Löcher in das erhabene Pathos adeligen Sprechens. Das heroische Gewand wird fadenscheinig.

Aber ist ein solches Gedicht, dessen allgemeinste Form wir hier als Arbeitshypothese, um einen Ausgangspunkt für unseren Interpretations- und Rekonstruktionsversuch zu gewinnen, skizziert haben, überhaupt in hocharchaischer Zeit vorstellbar? Diese Frage bejahen, heisst ohne Zweifel eine sehr entschiedene Stellung zu tiefgreifenden geschichtlichen Problemen beziehen. Sie zu bejahen, bedeutet eine Stellungnahme zum Homerproblem sowohl als auch zu dem Problem von Anfang und Motive der jonischen "Aufklärung" und somit der Philosophie. Auf all dies kann hier nicht eingegangen werden. Auch die simple Frage nach der Datierung des Gedichtes soll bewusst ausgeklammert werden. Eine Antwort scheint nach Lage der Dinge erst möglich zu werden, wenn über Form und Gehalt der Dichtung selber einige Klarheit gewonnen ist. Die Alternative, ob Archilochos den *Margites* oder umgekehrt der Dichter des *Margites* den Archilochos zitiert, oder ob gar das Archilochos-Zitat erst aus den *Archilochoi* des Kratinos stammt, lässt sich offenbar aufgrund dieses einen Verses schlechterdings nicht entscheiden. Und versgeschichtliche Erwägungen derart, ob die irrationale Mischung von Hexametern und Iamben im *Margites* die archilochische Epodentechnik voraussetzt oder vielmehr als ihre Vorstufe zu betrachten ist, bleiben offenbar unbeweisbare Spekulationen. Mit einiger Sicherheit wird man lediglich behaupten können, dass es höchst unwahrscheinlich ist, dass Xenophanes in seinen Sillen der Erfinder der Technik des irrationalen Mischens war. Damit hätten wir freilich nur einen recht späten terminus ante. Im übrigen könnte die Einhelligkeit der alten Zeugnisse über die homerische

Autorschaft des *Margites* an sich durchaus nur ein Qualitätsurteil enthalten, das freilich angesichts der ebenso einhelligen Verwerfung der Dichter des *Kyklos* durchaus sein Gewicht hat.

Der folgende Versuch knüpft an den Stand der Frage an, wie er durch die Fragmentsammlung im 5. Bande von T. W. Allens Homer-Ausgabe, durch die grundlegenden Aufsätze von G. Knaack (*Rhein. Mus.* 59, 1904, S. 313–316), L. Radermacher (*Rhein. Mus.* 63, 1908, S. 445–464), durch die *RE*-Artikel *Margites* (Radermacher), Koroibos (*Eitrem*), durch die Publikation des *Margites*-Papyrus (*Ox. Pap.* 22, 1954, Nr. 2309) und dessen Besprechung durch K. Latte (*Gnomon* 27, 1955, S. 492) in seinen Grundzügen festgelegt ist. Soweit m.E. gesicherte Ergebnisse gewonnen sind, erübrigt sich eine erneute detaillierte Erörterung und Darlegung. Auch auf die Anführung hier bereits verarbeiteter älterer Literatur ist verzichtet. Der hier vorgelegte Versuch fusst auf der Voraussetzung, dass die bei den genannten Autoren gesammelten und kritisch geprüften Testimonia nicht als isolierte Notizen betrachtet, sondern in ihrem Context interpretiert werden sollten. Es könnte ja sein, dass Anspielungen nicht nur auf eine bestimmte Stelle oder auch im Gegenteil ganz allgemein nur auf einen allgemein bekannten Typus vorliegen, sondern vielmehr Anspielungen auf den Hörern bekannte konkrete Situationen des Gedichtes, die dann durch eine Interpretation des Contextes wenigstens in ihren Umrissen wiedergewonnen werden könnten. Zur Verdeutlichung sei ein Satz Radermachers (*Rhein. Mus.* 63, S. 448) angeführt: "Es ist nicht glaublich, dass die Alten den Zusammenhang zwischen Schwankmotiv und der handelnden Person sorgfältiger gewahrt hätten, als wir Modernen es tun... Das Motiv kursiert wie eine Münze. Sollte das Altertum diese Form der Wanderanekdote nicht gekannt haben? Niemand wird es behaupten wollen. Dann aber ist durchaus denkbar, dass eine und dieselbe Geschichte von Alters her so gut über *Margites* wie über *Melitides* oder *Amphitides* umlief, vorausgesetzt natürlich, dass wir es bei allen dreien mit echten Schwankfiguren zu tun haben." Nun, eben diese Voraussetzung ist nicht nur anzweifelbar, sondern nach dem uns vorliegenden Überlieferungsbefund geradezu unwahrscheinlich, wenn wir jedenfalls unter "echten Schwankfiguren" uns Gestalten vor- oder ausserliterarischer Volkserzählungen vorstellen. Unsere Überlieferung weist vielmehr sehr deutlich darauf hin, dass alle drei genannten komischen Helden ihren Ursprung in der Dichtung haben. Damit wird die Richtigkeit der Kritik Radermachers an Knaacks radikaler Quellenkritik der späten Berichte und Notizen noch nicht in Frage gestellt. Es wird nur der Aspekt gründlich verschoben: Dass

Vorkommen des gleichen Motivs in Verbindung mit verschiedenen Namen muss nicht erklärt werden aus volkstümlich anonymen Geschichten, in denen das "Motiv" eine sich in der Komik der Einzelsituation erschöpfende Schnurre ist, die man mit beliebig vielen anderen an einen beliebigen Hanswurst-Namen anhängen kann, sondern vielmehr aus der literarischen Übernahme und Weiterbildung eines klassischen Motives einer klassischen Dichtung. Für späte lexikographische Zusammenstellungen, die ja ganz überwiegend auf Dichtungs-Exzerpten beruhen, ergibt sich freilich dasselbe Resultat zwangsläufig: eine durch unentwegte Verkürzungen und schludrige Kompilationen verursachte, aus diesen späten Notizen allein nicht mehr zu entwirrende Konfusion. Wir können diese späten Notizen in keiner Weise entbehren. Wirklich auswerten können wir sie nur, wenn wir zuvor aus älteren und besseren Quellen ein ungefähres Bild von den Dichtungen gewinnen können, die ihnen letzten Endes zugrunde liegen.

Einzusetzen hat der Versuch bei den Testimonien der Autoren, die mit Sicherheit oder doch mit grösster Wahrscheinlichkeit die Dichtung als Ganze wirklich gekannt haben. Zunächst einmal die Redner.

Hyperides *Pro Lycophr.* Die Handlungsweise des Charippos wird (Col. VI, 5ff.), falls die Behauptungen der Anklage zuträfen, mit einem *μαϊνόμενος*, dessen Name leider zerstört ist, und offenbar noch steigernd mit Margites verglichen. Handelt es sich lediglich um den Namen als Kennwort für einen Erznarren? Oder zielt der Vergleich auf die Handlungsweise und Situation sowohl des Charippos wie des Margites wie des ausgefallenen Dritten? Ich referiere das Argumentum nach Blass (Ed. 2. Praef. p. XLII): "*Femina illa civi cuidam Atheniensi nupta fuerat, qui moriens uxorem gravidam . . . reliquisse videtur. . . . Istum iam puerum accusatores illicque ipsi cognati nisi omnia fallunt, Lycophrone revera genitum esse affirmant, idque caput accusationis fuit. Mulier Charippo secundo marito nupsit, cuius cum domum duceretur, Lycophronem in via ad eam accessisse et ut fidem promissam sibi servaret hortatum esse Lycurgus in contione pridem arguerat.*" Der Vergleich des Charippos mit dem Margites bezieht sich also auf eine nach attischem Empfinden geradezu unbegreifliche Empfindungslosigkeit des Bräutigams gegenüber einem Verstoss gegen den Ehrenkodex weiblicher Sittlichkeit und gegenüber einem sich als solchen frech bekennenden früheren Liebhaber der Braut. Bei dem zweiten, ausgefallenen, Namen des Vergleiches mag es sich in der Tat um Orest handeln: auch seine *μανία* äussert sich in erotischer *ἀνασθησία*. Gedacht ist natürlich an seine Ehe mit Hermione. Er heiratet sie, obwohl sie Frau des Neoptolemos war, diesem mit allen Eiden verbunden. Die rhetorische Pointe setzt also bei den Hörern die



Kenntnis der *Andromache* und auch des *Orest* des Euripides voraus. Das "Rasen" des Orest etwa im Sinne der aischyleischen Darstellung ist in keine vorstellbare Beziehung zur Handlungsweise des Charippos zu bringen. Wir sind aber nicht berechtigt, einem Meister rhetorischer Psychagogie wie Hyperides seine Pointe zu rauben. Sollte es bei dem Vergleich mit dem Margites anders sein? Das ist unglaublich. So sind wir berechtigt, eine analoge Situation und ein analoges Missverhalten für den Margites zu postulieren, und zwar für den Margites als Held der Dichtung, nicht als amorph volkstümlichen Hanswurst.

Interessant ist ferner, dass in derselben Rede (Col. V, 5ff.) ein anderer Höhepunkt von Narrheit beschrieben wird: Lycophron sollte sein freches Dazwischentreten gewagt haben in Gegenwart von Dioxippos und Euphrainos, οἱ τῶν Ἑλλήνων ὁμολογουμένως ἰσχυρότατοί εἰσιν. Da ist nur von ἀπόνοια die Rede. Da wird *nicht* auf den Margites exemplifiziert. Wäre der Margites wirklich der reine Narr, so wäre seine Anführung an dieser Stelle viel wirkungsvoller. Aber offenbar ist er nicht μωρός, sondern μάργος. Und das sind, wie sich immer wieder bestätigen wird, zwei sehr verschiedene Dinge.

Demosthenes nannte Alexander den Grossen in einem Brief an die kleinasiatischen Satrapen des Grosskönigs, in dem er sie zum Krieg gegen Alexander aufhetzen wollte, παῖδα καὶ Μαργίτην (Plut. *Demosth.* 23). Wo, so wird man fragen müssen, liegt die Pointe gerade dieser Apostrophierung in einem Brief an persische Satrapen? Zunächst einmal liegt darin ohne Zweifel eine höhnische Replik auf die Selbstidentifizierung des jugendlichen Alexander mit Achill: Jawohl, ein homerischer Held ist dieser Knabe durchaus. Wenn auch kein Achill, sondern ein Margites. Soll man annehmen, dass die persischen Satrapen dieser Zeit bei all ihrer sicherlich schon weit fortgeschrittenen Hellenisierung den Homer so gut kannten, dass ihnen nicht nur Achill, sondern auch Margites eine geläufige Figur war? Man wird doch zögern, das anzunehmen. Viel wahrscheinlicher ist doch, dass Demosthenes nicht verfehlte, ihnen die gehässige Pointe plausibel zu machen. Dazu aber musste er die Geschichte referieren. Der blosse Hinweis: Bei Homer gibt es auch einen Erznarren, genannt Margites, wäre doch ein rechtes ψυχρόν in diesem Zusammenhang und an diese Adressaten gerichtet. Ganz anders sieht die Sache aus, wenn die Nennung des Margites einen Bezug hat auf ein bestimmtes Ereignis, durch das der eben auf den Thron gekommene blutjunge König gerade diesem Adressatenkreis sich in sehr eigentümlicher Beleuchtung gezeigt hatte. Und von einem solchen Ereignis erfahren wir in der Tat in aller wünschenswerten Breite bei Plutarch *Vita Alex.* 10: Pixodaros, der Satrap von

Karien, wollte seine älteste Tochter mit Arrhidaios, dem blöden Bastard Philipps, vermählen. Alexander, der von dieser politischen Ehe eine Gefahr für seine Thronfolge fürchtet, hintertreibt den Plan, indem er den Pixodaros überreden lässt, ihn selber zum Schwiegersohn anzunehmen. Daraus entwickelt sich ein tiefgreifender Konflikt zwischen Philipp und Alexander. Die Analogie zu dem von Hyperides geschilderten Fall liegt auf der Hand. Alexander entblödet sich nicht, sich um eine Frau zu bewerben, die einem anderen (und nota bene einem *μωρός*) in aller Öffentlichkeit durch alle Schwüre verbunden ist. Der ja immerhin erhebliche Unterschied zwischen einer Verlobung und einem Liebesverhältnis dürfte für die giftige Pointe des Demosthenes keine Schwierigkeit gewesen sein. Genug, dass er an einen gerade den Satrapen Kleinasiens nur allzu gut bekannten Fall anknüpfen konnte, um zu beweisen, dass Alexander der Margites redivivus sei. Gerade wenn er selber in seinem Brief die Geschichte des Margites erst referierte, hatte er eine ausgezeichnete Gelegenheit, die Akzente so zu setzen, dass er von diesem gut gespielten Sich-auf-der-Ebene-der-Gleichen-Treffen, das im diplomatischen Verkehr zwischen Griechen und halb-hellenisierten "Barbaren", die zwischen Bewunderung und Ressentiment schwanken, allezeit ein griechischer Trumpf war (man denke nur an den diplomatischen Verkehr zwischen Athen und Rom), mit Recht einen politischen Erfolg erwarten durfte.

Falls die Heranziehung der Pixodaros-Geschichte zur Erklärung der Apostrophierung Alexanders als Margites sich als stichhaltig erweist, ergibt sich für das Margites-Gedicht ein weiterer wichtiger Hinweis: Es muss sich, um eine solche Situation überhaupt darstellen zu können, um *zwei* Helden, um Margites und einen agonalen Nebenspieler gehandelt haben. Und dieser Nebenspieler hat die Braut gehabt, der Margites dagegen *nicht*. Dieser Gegenspieler aber ist ein wirklicher Narr, Margites dagegen ist ein instinktloser Schwärmer, getrieben von der Sucht *αἰὲν ἀριστεύειν*. Interessant wird diese Vermutung dadurch, dass sie auch der Hyperides-Geschichte zugrundeliegt: auch Lycophron wäre ein Exempel der *ἀπόνοια*, wenn die Sache sich so verhielte, wie es der Ankläger behauptet (Col. V,8).

Dass Demosthenes Alexander auch vor athenischen Hörern Margites genannt hat, ist natürlich wahrscheinlich. Der einmal formulierte Slogan war mannigfach brauchbar. Wenn wir aus dem freilich bis zur Andeutung gekürzten gehässigen Referat des Aeschines (*in Ctes.* 160) Rückschlüsse ziehen können, so hat Demosthenes in derselben Zeit seinen Slogan auch damit begründet, dass Alexander seine Zeit in Pella mit ängstlicher Observation von Opferorakeln verbringe (*ἀγαπᾶν*



γὰρ αὐτὸν ἔφη ἐν Πέλλῃ περιπατοῦντα καὶ τὰ σπλάγχνα φυλάττοντα. καὶ ταῦτα λέγειν ἔφη οὐκ εἰκάζων, ἀλλ' ἀκριβῶς εἰδὼς ὅτι αἵματός ἐστιν ἡ ἀρετὴ ὡνία). Besser gesagt: weil es durchaus unwahrscheinlich ist, dass dieser Behauptung des Demosthenes ein auch nur einigermassen analoger Sachverhalt zugrundelag, hat die Vermutung alles für sich, dass die Verleumdung rein aus der bereits politisch wirksamen Gleichsetzung Alexander-Margites herausgesponnen ist. Damit wäre dann ein weiteres Handlungsmotiv der Dichtung erschlossen: Die superstitiöse Ängstlichkeit des hochadligen Helden. Auch sie wird, wie die weitere Untersuchung zeigen wird, durchaus durch andere Quellen bestätigt. Andererseits wird man gut tun, den Quellenwert des Aeschines nicht allzu hoch anzusetzen.

Werden aus diesen Zeugnissen der Redner entsprechend der Praxis rhetorischer Beweisführung durch Anführung klassischer Exempla die Umrissse einiger Einzelsituationen des Gedichtes sichtbar, so können wir aus der zweiten Gruppe von Testimonien, der der Philosophen, die Komposition des Ganzen mit einiger Sicherheit zurückgewinnen. Es bedarf keines Wortes, dass die Intention des alten Dichters, mit der, die die philosophischen Interpreten heraus- oder hinein-deuten, nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden darf. Aber einmal steht m.E. schon allein durch das Urteil des Aristoteles (*Poet.* cap. 4) fest, dass das Gedicht überhaupt *einen* Mythos im Sinne der aristotelischen Theorie hatte, also keinesfalls aus einer lockeren Reihe von beliebig vielen Narrenstreichen, gruppiert um einen beliebigen Hanswurst, bestand. Für Aristoteles ist der *Margites* der homerische Idealtypus der Komoedie, nicht anders als *Ilias* und *Odysee* der der Tragödie. An diesem Urteil ist umso mehr festzuhalten, als er bei seiner hypothetischen Konstruktion der Geschichte der Komoedie keinerlei Gebrauch davon macht, wir also sicher sein können, dass dies Urteil nicht erst eine Folge der Geschichtskonstruktion ist. Damit aber erhalten die philosophischen Auslegungen, ganz unabhängig von ihrer speziellen Intention, ein beträchtliches Gewicht. Eine dichterische Einheit lässt sich philosophisch einheitlich auslegen, eine bunte Folge von Episoden bestenfalls in ihren Details allegorisch verwerten. Von einem philosophischen Kommentar des *Margites* durch Zeno lesen wir bei Dio von Prusa 53,4. Leider ist die Angabe des Dio zu kurz, um etwas Näheres darüber auszumachen. Hier wird man also die Möglichkeit einräumen müssen, dass es sich um eine bunte Fülle von physikalischen und ethischen Einzelallegoresen gehandelt haben könnte. Wahrscheinlich ist das indessen auch hier nicht. Dio selber verwendet in seinen moralisierenden Homer-Exempla den *Margites* nicht. Wir haben nirgends den Eindruck, dass er den

*Margites* noch selber gelesen habe. Wenn er ihn Or. 67,4 beiläufig anzieht, so sieht das viel eher danach aus, dass er Zeno's Kommentar, wahrscheinlich auch diesen nur vermittelt durch ein sehr kurzes Exzerpt, benutzt hat. Und da ist immerhin bemerkenswert, dass der *Margites* als, wenn auch ironisches, Beispiel der σοφία auftritt, keineswegs der μωρία, wie Wilamowitz durch Änderung des einhellig überlieferten σοφώτερος in μωρότερος glaubte verstehen zu müssen. Und diese σοφία wird ad absurdum geführt durch den Hinweis, ἀγνοοῦντος ὃ τι χρὴ γήμαντα χρῆσθαι. Seine σοφία ist klassisches Beispiel sinnloser πολυμαθία. Die Nutzenanwendung auf die stoische Doktrin ist leicht vorstellbar. Sie impliziert in sich, dass diese einer anderen entgegengestellt wurde, die ihrerseits allerdings im Urteil der πολλοί reine Narrheit ist.

Damit ist möglicherweise bereits etwas vorgegriffen. Die Annahme wird freilich fast zur Gewissheit, wenn wir uns zu der wichtigsten philosophischen Quelle wenden, dem ps.-platonischen *Alcibiades minor*. Es dürfte nicht zu viel gesagt sein, wenn man feststellt, dass der ganze Dialog in der *Margites*-Auslegung p. 147 b kulminiert. Er zieht eine Fülle von anderen mythischen und geschichtlichen Exempla hinzu. Sie alle werden in ihrer Bedeutung einsichtig erst durch ihre Zusammenfassung in dem klassischen Exemplum des *Margites*. Zur Demonstrierung des gegenseitigen Verhältnisses von ἀφροσύνη und μανία werden herangezogen: Oedipus, Orest (!), der Typ des grossen Tyrannen, Alcibiades selber. In diesen Kreis der ἀφρονες und μαινόμενοι gehört also der *Margites*, keineswegs in den der volkstümlichen Dümmlinge. Die Entwicklung der Sachfrage läuft darauf hinaus, ob die ἀγνοια unter allen Umständen ein Übel sei, oder ob nicht unter gewissen Umständen Unwissenheit besser sei als ein noch so ausgebildetes Fachwissen. Das wird an einer für den gegenwärtigen Leser höchst aktuell wirkenden Darstellung eines Staates von Spezialisten anschaulich dargestellt. Sie alle sind befangen in ihrer Expertenweisheit und gerade darum geht der Staat rettungslos zugrunde. Dann folgt in breiter Ausführung das *Margites*-Exemplum. Wörtlich wird freilich nur ein einziger Vers zitiert:

πολλὰ (μὲν) ἡπίστατο ἔργα, κακῶς δέ (φησὶν) ἡπίστατο πάντα.

Und Alcibiades scheint zudem zunächst nicht sehr beeindruckt von dem Zitat zu sein. Ja er sagt sogar, er verstehe nicht, was es zur Sache tue. Sokrates entwickelt darauf ein Postulat allegorischer Dichterinterpretation, das uns recht misstrauisch gegen einen Versuch, aus dieser Allegorese ein Stück der Dichtung zurückzugewinnen, machen könnte. Und doch liegt die enge Beziehung zu dem Gedankengang des Dialogs

so auf der Hand, dass alles Misstrauen verstummen muss. Es ist auch zu beachten, dass die ängstliche Cautele nur eingefügt wird, um ein Spezialissimum platonischer Schulddogmatik nicht in Gefahr zu bringen. Der platonische Verfasser will den Anstoss ausräumen, dass Homer gesagt habe: *κακῶς ἤπίστατο*. Unverkennbar und unbestreitbar dagegen ist, dass einmal der Vers nicht nur im *Margites* vorkam, sondern den Helden selbst, offenbar zusammenfassend, charakterisierte; sodann dass ihm all sein *ἐπίστασθαι* übel ausschlug, weil er eben nicht auf die rechte Weise wusste. So ist das Adverb *κακῶς*, das dem ängstlichen Platoniker soviel Sorge macht, gerade der Beweis dafür, dass der alte Dichter zweierlei *ἐπίστασθαι* unterschied, natürlich nicht in abstrakter Darlegung, sondern durch paradoxe Konfliktsituationen. Der Gedankengang des *Alcibiades minor* kann also in der Tat als eine durchaus zutreffende Auslegung der alten Dichtung gelten. Freilich ist sich der Platoniker klar darüber, dass er mit seiner philosophischen Auslegung auf Verwunderung stossen wird. Es sei hier bereits vorweggenommen, dass wir damit ein sehr wichtiges Indiz für den Stil der Dichtung haben: sie war aischrologisch im höchsten Grade. Das wird sich bei der Interpretation des Papyrus-Frgts noch erweisen. Zugleich gewinnen wir damit m.E. einen interessanten chronologischen und philosophie-geschichtlichen Anhaltspunkt. Dem Verfasser des *Alcibiades* dürfte der *Margites*-Kommentar des Zeno noch nicht vorgelegen haben. Die umständliche Entschuldigung spricht dagegen. Nun ist aber die sachliche Nähe zur Stoa, belegt vor allem durch das Paradoxon: *πάντας τοὺς ἄφρονας μάλινεσθαι* (p. 139 c) schon immer bemerkt worden. Unsere Interpretation ergibt aber, dass der Platoniker dies für die Stoa sehr bedeutsame Paradoxon aus der Auslegung des *Margites* durchaus verständlich gewinnt. Also dürfte auch hier bereits die älteste Stoa keinerlei Anspruch auf Originalität haben.

Dass der *Margites* in der Schule Platons eine Rolle spielte und in welchem Sinne er hier verstanden wurde, ersehen wir weiter aus Aristoteles *Nic. Eth.* 7 (p. 1141 a 9–20). Auch hier werden zweierlei *σοφίαι* unterschieden: die der *τεχνύται* und die *ὅλως οὐ κατὰ μέρος οὐδ' ἄλλο τι*. Und diese zweite wird mit dem klassischen Exempel des Verses aus dem *Margites* beschrieben:

τὸν δ' οὐτ' ἄρ σκαπτῆρα θεοὶ θέσαν οὐτ' ἀροτῆρα  
οὐτ' ἄλλως τι σοφόν.

Der Gedankengang im Ganzen entspricht durchaus dem des *Alcibiades*. Es ist aber zu beachten, dass Aristoteles ausdrücklich sagt: *ἐν τῷ Μαργίτῃ*, d.h. der hier genannte ist *nicht* der *Margites* selber, den wir



ja vielmehr aus allen bisher vorgelegten Testimonien gerade als den unfruchtbaren Vielwisser kennengelernt haben, sondern ganz offenbar sein Gegenspieler. Welcher Art dieser war, sehen wir aus der bei Aristoteles weggelassenen Vershälfte, die uns bei Klemens Alexandrinus (*Strom.* I 25, 1 = p. 16, 11 Stählin) erhalten ist: *πάσης δ' ἡμάρτανε τέχνης*. Es ist also der wirkliche *μωρός*, der unwissende Narr. Diese groteske Zuspitzung der Antinomie konnte Aristoteles in seinem Beweisgang nicht brauchen. Sowohl er selber, wie seine Hörer haben sie natürlich mitgedacht; aber als ironische Würze, nicht mit scholastischer Beflissenheit. Das entspricht ganz der Art des aristotelischen Humors. Interessant ist nun, dass Klemens statt korrekt *ἐν τῷ Μαργίτῃ* vielmehr *περὶ τοῦ Μαργίτου* schreibt. Das beweist, dass er die Dichtung nicht mehr selber kennt. Zugleich ist es ein Musterbeispiel für die fatale Verwirrung selbst in den besten späten Zeugnissen. Nach Klemens wird der Margites selber durch die Worte charakterisiert. Daran ist, so viel mir bekannt ist, bis heute jeder Versuch eines richtigen Verständnisses der Reste der Dichtung gescheitert, vgl. etwa Radermacher (*RE* Spalte 1705,49): "Der Held hat danach neben dem Typ des *μωρός* auch den des *πολυπράγμων* besessen". Die Pointe der Dichtung ist jedoch gerade:

*πόλλ' οἶδ' ἀλώπηξ ἄλλ' ἐχῖνος ἐν μέγα.*

(Zenobius v.68 = Allen Frg. V). Margites selber ist der Fuchs, sein Gegenspieler der stumpfsinnige Igel. Hier rundet sich zum ersten Male das Ergebnis unserer Interpretationen der Hyperides- und Demosthenes-Testimonien. Es handelt sich nicht nur um eine einzelne erotische Episode, in der ein solcher Gegenspieler eine Rolle gespielt haben könnte, sondern um die Grundstruktur des Ganzen, die freilich in dieser "Episode" ihren treffendsten Ausdruck findet. Jedoch war die Dichtung natürlich nicht nur auf diese Episode beschränkt, sonst wäre die Beschreibung des Gegenspielers *via negationis* in den beiden Versen bei Aristoteles und Klemens witzlos. Margites war *σοφός*, er verstand sich auf alle *ἔργα*. Und so finden wir denn auch an derselben Stelle bei Klemens die Bemerkung: *Ὁμηρος δὲ καὶ τέκτονα σοφὸν καλεῖ*. Dazu können wir möglicherweise das Bruchstück bei Ammonius in Porph. *isag. prooem.* (Allen, Vol. V, Versus Heroici XXII): *ἐπεὶ σοφὸς ἦραρε τέκτων* heranziehen. So etwas mag in der die beiden Helden charakterisierenden Vorgeschichte der erotischen Episode seinen Platz gehabt haben. Auch hierbei wird es nach Ausweis des *Alcibiades* an Pech für den kundigen Baumeister nicht gefehlt haben.

Diese Vermutungen werden in wünschenswerter Weise gestützt



durch drei Testimonien bei Philodem, gerade weil für Philodem der Margites bereits ein fester Typus ist. Die wichtigste Stelle ist Philodem *De vitiiis* (ed. Jensen) Col. XX. Philodem führt in amüsanter Steigerung die drei Typen des αὐθάδης, des αὐθέκαστος und des παντειδήμων vor. Das Prinzip der Steigerung ist das Verhältnis der drei zu einem falschen Wissen, und darauf beruhend eine ins Ungemessene wachsende πολυμαθία. Trifft schon für den αὐθέκαστος zu, ὅτι μόνος οἶεται περὶ πάντων φρονεῖν (Col. XIX, 20), so ist der παντειδήμων überzeugt, ὅτι πάντα γινώσκει, τὰ μὲν μαθὼν παρὰ τῶν μάλιστ' ἐπισταμένων, τὰ δ' ἰδὼν ποιούντας μόνον, τὰ δ' αὐτὸς ἐπινοήσας ἀφ' αὐτοῦ (Col. XVIII, 14ff.). Und dieses "Wissen" ist durchaus praktisch; er ist der vollkommene Technit in allen τέχναι, nicht nur wie Hippias in allen Gegenständen des eigenen Bedarfs, ἀλλὰ καὶ κατασκευάζειν οἰκίαν καὶ πλοῖον δι' αὐτοῦ καὶ χωρὶς ἀρχιτεκτόνος . . . καὶ φυτεύειν καὶ φορτίζεσθαι τὰ μάλισθ' ὑπὸ τῶν τεχνικωτάτων κατορθούμενα. Natürlich ist das alles windige Prahlerei. In Wirklichkeit führt gerade seine πολυμαθία zu seinem Ruin. Und schliesslich ist er jedem beliebigen kleinen Mann weit unterlegen (Col. XX, 27ff.). Und dieser παντειδήμων ist auf seinem Gipfelpunkt μαργιτομανής (Col. XX, 4). Was damit gemeint ist, wird in den folgenden Zeilen deutlich erklärt. Jensens Erklärung aus Harpokr. (Fussnote in Jensens Ausgabe) beseitigt gerade das, was wir mit Sicherheit aus dem Philodem-Text selber, gerade aber nicht aus dem Lexikographen über den Margites lernen können: der Margites ist die klassische Figur des an seiner Polymathie Gescheiterten.

Damit stimmen die beiden anderen Philodem Belege durchaus überein: *Rhet. A*, Col. XXV<sup>a</sup>, 12ff. (Sudhaus p. 207). Das Hinausgreifen über die eigene begrenzte τέχνη, das Wissen und Fähigkeiten anderer Spezialisten für sich in Anspruch nimmt, ist geradezu Definition der μαργιτομανία. *Rhet. B*, Col. XXXIV, 15 (Sudhaus p. 139) ist leider der Zusammenhang arg zerstört. Es ist aber doch sehr deutlich, dass auch hier die μαργείτεια keinesfalls in intellektuellem Schwachsinn, sondern in aufgeblähtem und lächerlichem Wissensstolz besteht, der zudem nur allzu bereit ist, seine Weisheit weiterzugeben. Eine ausführliche Diskussion der schwierigen Stelle würde hier zu weit führen.

Ist also der Margites der blamierte πολυμαθής, ist seine "Weisheit" die höchste Narrheit, so muss umgekehrt die Unwissenheit seines Gegenspielers sich als höchst erfolgreich bewähren, d.h. als die überlegene Weisheit. So interpretiert es ja auch Aristoteles. Doch wer ist dieser Gegenspieler? Wo finden wir ihn genannt? Zur Beantwortung dieser Frage fehlt uns durch die Tücke des Schicksals unserer Überlieferung ein Testimonium, das beide Namen unzweideutig in dem doch

schon mehr als nur geahnten Zusammenhang bringt. Ohne das Wagnis einer Kombination geht es nicht ab. Doch wird sie sich, so ist zu hoffen, durch ein neues Verständnis einer Reihe von Zeugnissen selbst rechtfertigen.

Kallimachos Frg. 587 (Pfeiffer):

ἐπτὰ σοφοὶ χαίροιτε—τὸν ὄγδοον, ὥστε Κόροιβον,  
οὐ συναριθμέομεν.

Wie kommt Koroibos, der sprichwörtliche Dummkopf (*Κοροΐβου ἡλιθιώτερος*), zu der seltsamen Ehre, neben den sieben Weisen zu rangieren? Aus Aristoteles *Nic. Eth.* und Klemens Alex. (s.o.) wird es klar. Hier fehlt leider nur der Name. Hätten wir ihn, so wäre alles weitere Argumentieren überflüssig. Und bei Kallimachos fehlt umgekehrt leider der Name des Margites. Und doch: Ist es zu kühn, hiermit Frg. 397 (Pfeiffer) zu verbinden? Dann wäre Frg. 587 der Anfang des berühmten Epigramms (*Καλλίμαχος ἐν τῷ ἐπιγράμματι*), in dem Kallimachos seine Bewunderung für den *Margites* zum Ausdruck brachte und ihn für Homer in Anspruch nahm (*ὅπερ ποίημα Καλλίμαχος θαυμάζειν ἔοικεν* und: *μαρτυροῦσιν εἶναι Ὀμήρου τὸ ποίημα*). So ergäbe sich wenigstens eine weit bessere Pointe für Frg. 587, als wenn man den von Kallimachos ironisch gepriesenen achten Weisen unmittelbar mit dem Koroibos aus der *Ilias parva* (Frg. 16 Allen) identifiziert (vergl. die Zeugnisse und die Lit. bei Pfeiffer). Es ist wenig überzeugend, dass dieser Held des epischen Kyklos der Anlass zu dem Sprichwort: *Κοροΐβου ἡλιθιώτερος* war. Man wird sich schwer entschliessen, das edle Pathos der Vergilischen Verse (*Aen.* II, 341ff.) *iuvenisque Coroeus Mygdonides — illis ad Troiam forte diebus venerat insano Cassandrae incensus amore et gener auxilium Priamo Phrygisbusque ferebat, infelix qui non sponsae praecepta furentis audierit* lediglich der Vergilischen Umdichtung zuzuschreiben. Auch die bei Vergil folgende Aristie des Coroeus und vor allem sein Tod (424ff.) liegen von dem Tenor sowohl des Sprichwortes wie vor allem des Kallimacheischen Epigramms weit ab. Nun könnte gewiss dieser epische Held durch die "jonische Novelle" oder durch die attische Komödie travestiert worden sein. Aber die "jonische Novelle" ist auch hier nur ein Cliché, das zur Verdeckung literar-historischer Aporien dient, und die Komödie bezog sich, wie sich noch erweisen wird, seit Kratinos auf den *Margites*. Es fragt sich also, ob etwa der *Margites* den Koroibos aus der *Ilias parva* entliehen haben könnte. Das ist durchaus unwahrscheinlich. So sehr der *Margites* eine blutige Verhöhnung des heroischen Epos und seiner Ideale ist, so wenig finden wir auch nur die

leiseste Spur, dass Heroen Homers oder des Kyklos persönlich, d.h. mit ihrem eigenen Namen darin aufgetreten wären. Der *Margites* war keine Mythen-Travestie. Was also? Ist das Umgekehrte unmöglich? Kann nicht Lesches — wer immer hinter diesem Namen steckt — in der gelehrten Manier der Kyklischen Dichter den Koroibos aus dem *Margites* übernommen und ihm eine Aristie erfunden haben, die wenigstens einigermassen seinem Charakter entsprach? Das ist natürlich nur denkbar, wenn der *Margites* bereits für Lesches als homerisch galt. Dann aber lag es in der Tat nahe, in die Enzyklopaedie homerischer Helden auch diesen Aussenseiter aufzunehmen. Warum aber dann nicht auch den *Margites* selber? Der nahm offenbar, wie wir es ja bereits aus dem Philodem erschliessen mussten, ein grotesk klägliches Ende, war also für Troia nicht mehr verfügbar. Sein Gegenspieler dagegen — den wir uns bemühen mit Koroibos zu identifizieren — erlebte einen Triumph. Seine *μωρία* macht ihn zu dem über den Fuchs siegenden Igel. Seine *ἀναισθησία* tritt — episch überhöht — noch in den schönen Vergilversen hervor. Die klägliche Banalisierung, die mit dieser Heroisierung einhergeht, passt durchaus zu der so ganz unpoetischen Pedanterie des Lesches. Und auch darin mag eine feine Pointe des Kallimacheischen Epigramms liegen: Absetzung Homers — gedeutet im Sinne des Aristoteles — gegen die verachteten Kykliker. Bei den Späten, die wohl den Kyklos — wenn auch nur aus Handbüchern — nicht mehr dagegen den *Margites* kannten, musste dann freilich die heillose Verwirrung eintreten, wie wir sie jetzt bei Scholiasten, Lexikographen, Rhetoren vorfinden. Für die anderen Coroebi wird es vorerst klug sein, sich Pfeiffers Urteil (Frg. 541) anzuschliessen: “*alius est hic Coroebus Eleus* (scil. der Olympionike), *alius Coroebus Argivus*, Aet. I fr. 29–31, *alius denique Coroebus Phryx* fr. 587”. Nur, dass eben der letztere bereits in *zwei* dichterischen Gestaltungen dem Kallimachos vorlag: in der des *Margites* und der banalisierten des Lesches. Kallimachos ist ganz der Mann, sie nicht zu kompilieren, sondern zu distingieren.

Wenn das richtig, oder wenigstens erwägenswert ist, so erhebt sich die Frage: woher hat der Dichter des *Margites* den Namen Koroibos? Dass er ihn nicht aus dem heroischen Epos hat, wurde schon ausgeführt. In Analogie zu dem Namen des Haupthelden *Margites* liegt es nahe, dass auch der Name des Gegenspielers sprechend ist. Was aber sagt er? Die Gleichsetzung mit *Κόροιβος* (vergl. Radermacher *Rhein. Mus.* 63, S. 458, Anm. 3 und Schwyzer *Griech. Gramm.* I, S. 291, Zusatz 1) dürfte richtig sein. Wenn der ungewöhnliche Übergang von  $\phi$  zu  $\beta$  wirklich fremden, d.h. aussergriechischen, Einfluss verrät, so liegt



doch eben darin, nicht dass der Dichter einen aussergriechischen Heros mit leichter Graecisierung des Namens in seine Geschichte übernommen habe, sondern vielmehr dass er einen leicht durchschaubaren griechischen Namen einem Nichtgriechen gegeben hat und dabei den fremden Akzent leicht karrikierend angedeutet hat. In der Tat: der Koroibos des Kyklos ist Phryger. Die Verwischung der Etymologie durch die ungewöhnliche Wiedergabe des Aspiranten durch die Media mag durchaus dazu beigetragen haben, dass der aischrologische Name für den Kykliker tolerabel war. Über die Bedeutung von *Κόροιφος* ist sich noch der Scholiast zu Theokrit IV,62 völlig klar, wenn er erläutert: *ὁ ὡς κόρη οἰφώμενος*. Freilich dürfte er im *Margites* sensu activo verstanden sein. Über eine — immerhin denkbare — Verbindung zu der aetiologischen Geschichte des Koroibos-Polymnos-Prosymnos (vergl. den *RE*-Artikel *Koroibos* von Eitrem) zu spekulieren, ist hier nicht der Ort. Man braucht nicht unbedingt in Abrede zu stellen, dass der alte Dichter diesen Mythos in irgendeiner Form kannte und durch ihn zu seiner Namensgebung angeregt wurde. Wovor man sich m.E. hüten muss, ist, daraus Schlüsse religionsgeschichtlicher Art zu ziehen. Etwa derart, dass der Koroibos der alten Dichtung "dionysisch" sei. Die alte Dichtung ist — wenn wir irgend etwas von ihr mit Bestimmtheit sagen können, dann dies — so "aufgeklärt", so voll "rationalistischer" Abweisung jeder heroischen Attitude, wie nur irgend ein anderes Werk aus dem Umkreis altionischer Dichtung und Philosophie. Koroibos ist nicht Träger dionysischen Rausches ("Götter-Humors"), sondern der Barbar (=Ungebildete, Dumme), der die Braut nimmt, während der "weise" und aristokratisch gebildete Grieche Margites nicht nur das Nachsehen hat, sondern sogar von dem verlassenen Mädchen hereingelegt wird. Aristoteles hat nur zu recht: der *Margites* ist die ideale Urkomoedie. Der *Margites* ist nicht nur ganz allgemein komisch, er hat nicht allein die Einheit des Mythos, er ist nicht allein stofflich erotisch und daher formal aischrologisch, er berichtet zum ersten Male die klassische Geschichte von der *ψευδοκόρη* und dem reichen Jüngling aus gutem Hause, dem Produkt hellenisch aristokratischer Paideia, die dann bis zum Ausgang der antiken Komoedie in ungezählten Variationen gültiges Symbol des Ridiculum menschlicher Weisheit, griechischer Paideia und männlicher ἀρετή mit all ihren heroischen Attituden bleibt. Von der Nachwirkung des *Margites* in der Komoedie im Ganzen und im Einzelnen ein erschöpfendes Bild zu geben, ist hier unmöglich. Es muss genügen, die Stellen in aller Kürze heranzuziehen, die nachweisbar etwas für die Rekonstruktion der alten Dichtung ergeben. Dabei wird sich zugleich



als erwünschtes Nebenergebnis das Dickicht der spätantiken Berichte lichten.

Als Ausgangspunkt bietet sich an Aristophanes, *Frösche* 990–991. Euripides preist seine Verdienste um die Athener: Er erst brachte ihnen φρονεῖν, λογισμόν, σκέψιν (971ff.). Erst durch ihn haben sie gelernt, achtsam und oekonomisch zu sein. Dionysos bestätigt das mit Überzeugung. Vor Euripides waren die Athener ἀβελτερώτατοι κεχηνότες Μαμμάκυθοι, Μελιτίδαι. Das ἀβελτερώτατοι wird also durch Exemplifizierung an klassischen (natürlich klassisch *komischen*) Figuren drastisch erläutert. Dass es sich bei den Μαμμάκυθοι um Komoedientitel bzw. um Figuren der Archaia handelt, ist von alten und modernen Interpreten stets erkannt worden. Der Scholiast bezieht es auf die Μαμμάκυθοι des Platon; ausserdem ist mit demselben Recht an die Μαμμάκυθοι des Metagenes zu denken. Klar ist, dass der Name sprechend und sinngemäss mit “Muttersöhnchen” wiederzugeben ist. Unzweifelhaft, dass beide Komoedien dieses Titels den Typus des reichen Atheners von jonisch lässiger und üppiger Lebensart verhöhnen. Was ist aber mit Μελιτίδαι gemeint? Hier haben wir keinen Komoedientitel, der uns weiterhilft. Liegt wirklich eine Anspielung auf einen “volkstümlichen” Narren vor, auf dessen Namen alle möglichen Schwänke beliebig zu übertragen wären, wie Radermacher meint? Kaum glaublich. Wo bliebe die eigentliche Pointe? Gewiss, Radermacher leitet den Namen (*Rhein. Mus.* 63. S. 453–454) von Μελίτη = Malta ab und will damit den Melitides als “Malteser Schosshündchen” deuten, was in der Tat mit den “Muttersöhnchen” in eine einsichtige Beziehung zu bringen wäre. Aber das widerspricht m.E. schon in sich der These von dem volkstümlichen Narren. Ein so spezieller Name verlangt einen Autor, der ihn geprägt hat. Wer ist dieser? Oder wenigstens in welchem Bereich ist er zu suchen? Da liegt es nun doch wahrhaftig nahe, ihn auch in der Reihe der Komoedien-Dichter zu suchen. Das wird bestätigt durch Apuleius, *Apol.* XXIV. Es heisst dort: *Quando non in omnibus gentibus varia ingenia provenere, quamquam videantur quaedam stultitia vel sollertia insigniores? Apud socordissimos Scythas Anacharsis sapiens natus est, apud Athenienses catos Meletides (sic!) fatuus.* Es liegt also für Apuleius alles Gewicht auf der These, dass Meletides *Athener* war. Woher hat er das? Aus der Stelle der *Frösche* offenbar nicht. Die “jonische Novelle” kommt, schon weil Meletides Athener ist, gleichfalls nicht in Frage. Es sollte doch klar sein, dass Apuleius direkt oder indirekt sich auf einen attischen Komiker bezieht. Kennen wir nun einen Melitides aus der uns noch vorliegenden Komoedienüberlieferung? Die Namensform nicht. Aber doch legt Frg.

11 (Kock = Frg. 333) sehr nahe, an die *Archilochoi* des Kratinos zu denken. Meineke und Kock haben gewiss recht, wenn sie die durch den Lucian-Scholiasten verursachte Verwirrung betonen. Es ist nicht nötig, die Einzelheiten hier zu verfolgen. Es genügt, dass der Scholiast auf der Suche nach biographischen Daten des älteren Kallias auf eine Quelle gestossen ist, die ihm das Gewünschte in prosopographischen Auszügen aus der *Archaia* bot. Und hier fand er, dass Kratinos den Kallias in seinen *Archilochoi* verspottet habe. Kratinos habe dabei den Vater und den Demos (τὸν δῆμον Μελιτεῦς) genannt. Ersteres ist nicht ungewöhnlich, Letzteres dagegen durchaus. Wo wird denn bei den κωμωδοῦμενοι der *Archaia* der Demos genannt? Doch nur da, wo er eine dramatische Bedeutung hat, also etwa in den *Acharnern* und ähnlichen Fällen. Was soll aber bei einer Persönlichkeit wie der des Kallias diese Angabe? Doch sehen wir weiter: als ausdrücklich kratineisch bezeichnet der Scholiast die Angabe, Kallias sei verschuldet gewesen und er habe bei einer Ehebruchs-Affaire mit der Frau eines Φώκου dreissig Talente zahlen müssen. Dazu kommen noch Angaben über sein sonstiges Luderleben, die als mögliche Konfusion ausser Betracht bleiben mögen.

Doch weiter: Eustratius berichtet zu der oben genannten Aristoteles-Stelle (= Kratinos Frg. 332, Kock, = Allen S. 155–156), Kratinos habe den *Margites* für homerisch gehalten. Radermacher hat (*RE* "Margites", Sp. 1707,8–28) überzeugend ausgeführt, dass die Worte des Eustratios: Ἀρχιλόχος καὶ Κρατῖνος am besten als "Archilochos bei Kratinos" zu deuten sind, d.h. dass Archilochos in den *Archilochoi* des Kratinos die homerische Autorschaft des *Margites* bezeugte (μαρτυροῦσιν). Kombinieren wir diese Angaben des Lucian-Scholions und des Eustratius mit Vers 991 von Aristophanes *Fröschen*, so ergibt sich folgendes Bild: Kallias (der Ältere) trat in den *Archilochoi* des Kratinos als Melitide, d.h. in heroisch karrikierender Form als Angehöriger des Demos Melite auf, und wurde als typischer Vertreter einer üppig lässigen Lebensform verspottet. Er ist reich und hat doch Schulden. Er versteht eben nicht zu rechnen. Er hat höchst klägliche Amours. Das ist zunächst einmal das, was wir zur Erklärung des Aristophanes-Verses brauchen: Nicht anders als Μαμμάκυθος ist er Vertreter des lässigen voreuripideischen athenischen Lebensstils, den Dionysos-Aristophanes am drastischsten mit diesen jedem Athener vertrauten Figuren aus der Komoedie der perikleischen Zeit charakterisiert. Es ist wichtig zu beachten, dass nicht Kallias genannt wird, sondern Melitides. Es kommt eben auf die Figur bei Kratinos und nicht auf die geschichtliche Person an. Man wird daraus schliessen dürfen, dass,

soweit der Name des Kallias bei Kratinos überhaupt genannt war, die Komödienfigur "der Melitide" hiess. Daher also die ungewöhnliche Angabe des Demos des Kallias in dem Lucian-Scholion, mit ausdrücklicher Berufung auf Kratinos.

Nur eins scheint dieser Deutung entgegen zu stehen: *Μελιτίδης* hat sicher ein kurzes Iota. Alle Interpreten, sowiet mir bekannt, postulieren aber für *Μελιτίδαι* Frösche 991 ein langes Iota. Gewiss ist das metrisch naheliegend. Es würde sich dann um den geläufigen Abschluss einer langen Reihe iambischer Dimeter durch einen katalektischen iamb. Dim. handeln. Andererseits ist auf diese Weise noch keinem Interpreten eine überzeugende Deutung des Namens *Μελιτίδαι* gelungen. Radermachers Ableitung von *Μελίτη*=Malta scheitert doch auch daran, dass auch hier das Iota kurz ist. Andererseits kennt die gesamte griechische Überlieferung nur die Namensform *Μελιτίδης* (Radermachers Angabe, Didymos habe nach dem Scholion zu der Stelle *Μελητιδης* gelesen, ist offenbar irrig). Nur Apuleius schreibt in der *Tat Meletides*. Doch würde, wenn die metrische Schwierigkeit nicht bestände, niemand auf diesen itazistischen Schreibfehler, sei es des Apuleius selber, sei es im Archetypus der Apuleius-Hss., grosses Gewicht legen gegenüber dem einhelligen Befund bei sämtlichen griechischen Zeugen. Dagegen hat die Deutung des Scholiasten *παρὰ τὸ μέλι*, grosses Gewicht für die Lesung mit kurzem Iota. Es ist mir nicht gelungen, an entsprechender Stelle, d.h. als Klausel einer iambischen Periode, einen "Paeonier" zu finden. Ist aber ein solcher katalektischer und "akephaler" Abschluss einer Reihe von iamb. Dim. wirklich bei Aristophanes unmöglich? Das mögen die Metriker entscheiden.

Nehmen wir jedenfalls an, der Melitide sei der Kallias aus den *Archilochoi* des Kratinos, so passt alles auf's beste zusammen. Kratinos pflegte seine *κωμωδούμενοι* mit mythischen Figuren zu identifizieren. Geläufigstes Beispiel dafür ist der *Dionysalexandros*. Auch hier ist durchaus fraglich, ob der Name des Perikles überhaupt genannt wurde. Dass er gemeint war, darüber war niemand in Zweifel. Auch hier spielt die Frage der historischen Richtigkeit der grotesken Anwürfe die geringste Rolle. Aspasia ist Helena und *darum* ist sie schuld am Ausbruch des Peloponnesischen Krieges. *Nicht* umgekehrt. Doch darüber braucht — hoffentlich — nach dem, was wir über den Stil der grotesken Verwirklichung geläufiger Redewendungen in der Archaia gelernt haben, kein Wort mehr verloren zu werden. Wenn aber Kratinos in den *Archilochoi* den Kallias als Margites zeichnen will, warum verwendet er dann nicht den Namen des klassischen Helden? Er empfand wohl ebenso wie seine Hörer mit feinem Taktgefühl, dass Margites, ein ad



hoc erfundener Name des alten Dichters, nicht auf gleicher Rangstufe wie ein Name des Mythos steht, der jedem Dichter vorgegeben war. In diesem Fall, bei dieser Übertragung, war die analoge Neubildung weit wirkungsvoller und stilgerechter. Was besagt sie? Hierzu helfen uns die späten Nachrichten über den Melitides erfreulich weiter. Vor allem der weitaus beste und umfassendste Bericht bei Eustathius zu *Od.* κ 552 (p. 1669,40–60). Es heisst da nach dem Bericht über den *Margites*: *ὁμοίως καὶ τὸν Μαρμάκουθον καὶ τὸν Μελιτίδην καὶ τὸν Ἀμφιετίδην, οἳ διαβόητοι ἐπὶ μωρία ἦσαν, ὃν ὁ Μελιτίδης ἀριθμεῖν τε μὴ ἐπίστασθαι λέγεται εἰ μὴ ἄχρι τῶν πέντε, καὶ ἀγνοεῖν πρὸς ὁποτέρου τῶν γονέων ἀποκυηθεῖν καὶ νύμφης μὴ ᾗσασθαι εὐλαβούμενος τὴν πρὸς μήτερα διαβολήν.* Eustathius hat seine Angaben, wie längst gesehen, aus Sueton. Sie sind in jeder Weise zuverlässig und bieten nicht den geringsten Anlass zu irgendwelchen Zweifeln. Es ist durchaus richtig, dass die Geschichten von Mammakythos und Melitides und Amphietides *ὁμοίως* mit der des Margites verlaufen. Daraus ist jedoch nicht mit Knaack der Schluss zu ziehen, dass Dubletten also dem *Margites* abzusprechen seien, und nicht mit Radermacher, dass es sich also um anonyme Schwänke handle, die beliebig bald diesem, bald jenem volkstümlichen Narren angehängt wurden, sondern vielmehr, dass die Komoediendichter (Metagenes, Platon, Kratinos und Menander) das klassische Vorbild des "homerischen" Gedichtes trotz selbstverständlicher Variationen im Ganzen erstaunlich getreu für sich ausmünzten, wobei sie, getreu dem Vorbild, den Namen des Helden onomatopoetisch erfanden. Es handelt sich um den geläufigen und legitimen Gebrauch Homers bei den Dramatikern. Wir können also unbesorgt Eustathius' Bericht über den Melitides für Kallias in den *Archilochoi* des Kratinos in Anspruch nehmen. Damit wird zunächst die Namenswahl klar. Wie sollte ein Mann, der nicht weiss, *πρὸς ὁποτέρου τῶν γονέων ἀποκυηθεῖν*, sich in der üblichen Weise des Adels mit dem Patronymikon bezeichnen? Der Einfall, ihm daraufhin das Patronymikon des Demos zuzulegen, ist wahrhaft des Kratinos würdig. Die Geschichte mit der Braut, die er nicht zu berühren wagt, ist einfach vom *Margites* auf ihn übertragen. Sie ist der Kern der ganzen Geschichte. Sie musste, gerade wenn zugleich von seinen sonstigen, recht zweifelhaften Amours berichtet wurde, von grossartiger Wirkung sein. Die Geschichte, dass er nicht weiter als bis fünf zählen konnte, ist ausgezeichnet für den reichsten Mann Athens, der stets in Schulden steckt. Historisch? Aristophanes hat es ausgezeichnet verstanden, wenn er Dionysos so die Männer des guten alten Athen charakterisieren lässt, bevor Euripides den Athenern die Oekonomie beibrachte.



Kurzum: Kratinos hat in einer möglicherweise den *Fröschen* des Aristophanes recht analogen Szene in seinen *Archilochoi* einen Agon zwischen Homer und Hesiod veranstaltet, in dem zu Lasten des Homer der Bios des Kallias durchgehechelt wurde, der so miserabel war, weil er von Homers *Margites* die noble Narrheit gelernt hatte. Soweit wird man gehen dürfen. Und auch darin liegt ein Beweis, warum der Margites selber nicht auftreten konnte.

Man müsste vielleicht trotz allem Epoché gegenüber so weitgehenden Schlüssen üben, böte nicht am Ausgang der griechischen Komoedie Menanders *Ὑποβολιμαῖος ἢ Ἀγροικὸς* mutatis mutandis noch das gleiche Bild. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, einen neuen Rekonstruktionsversuch des *Hypobolimaïos* vorzulegen und im Einzelnen zu begründen. Es genügt, dass aus Quintil. *Inst.or.* I 10,18 (=Frg. 430a Koerte) der dramatische Vorwurf in seinen grössten Umrissen unzweideutig klar wird: Ein senex hat einem — offenbar von seiner Frau untergeschobenem — Sohn die beste attische Paideia angedeihen lassen und muss erleben, dass dieser von seinem wahren Vater zurückgefordert wird. Nun verlangt er erbittert Rückerstattung der Erziehungskosten. Die Fragmente bringen lange Stücke pathetischen Philosophierens in engem Anschluss an Aristoteles' *Protrepticus* (frg. 416 und 417 Koerte), die sicherlich dem Alten zuzuschreiben sind. Ein Mann, der so viel philosophiert, muss nach allem, was wir von Menanders Stil wissen können, ein ganz ungewöhnlicher Narr sein. Der Alte muss von einer grotesken Katastrophe in die andere geraten sein. Kurz: es ist Margites redivivus. Und so wird man nicht zögern, Frg. 429 (Koerte) für den Alten in Anspruch zu nehmen. Er hiess Amphietides und spielt als solcher in den Narrenkatalogen der Lexikographen eine gewichtige Rolle. Was von ihm berichtet wird, deckt sich mit den Heldentaten des Margites und Melitides. Für Menander ist der Name Amphietides ganz ungewöhnlich. Koerte vermutet eine zeitgeschichtliche Anspielung auf einen *Ἀμφιετίδης Θεοπόμπου Παιονίδης* a. 336/5 — 333/2 *ἐπιστάτης Ἐλευσινώθεν* (IG<sup>2</sup> II 1544 v.2) und bemerkt: *fortasse in hunc fabula illa Margitae translata est*. Davon ist sicher richtig, dass der Narr Amphietides zuerst hier bei Menander auftaucht und also doch wohl als menandrische Erfindung anzusehen ist. Richtig ist auch, dass auf ihn die Margites-Geschichte übertragen ist. Zweifel dagegen erheben sich gegen die Identifizierung mit dem *Ἀμφιετίδης Θεοπόμπου*. Ein solches *ὀνομαστί κωμῳδεῖν* in grosser Ausführlichkeit, nicht nur als Seitenhieb in einer gelegentlichen Bemerkung, ist doch bei Menander nicht vorstellbar, wenigstens in einer Komoedienhandlung vom Typ des *Hypobolimaïos*. Es wird sich doch auch wohl bei Menander um einen

sprechenden, also ad hoc erfundenen Namen handeln. Ist es zu kühn, Amphietides mit "Herr Jahr-für-Jahr" wiederzugeben, d.h. in ihm die Verkörperung *der* komischen Grundfigur seit dem Margites zu sehen? Offenbar hat es Menander gereizt, einmal ein Bekenntnis zu der klassischen Urkomoedie abzulegen, die nun seit Beginn der Komoedien-Aufführungen Jahr für Jahr als Festgabe in immer variiert Form das Bild der attischen Dionysien bestimmte. Da hielt er sich einmal besonders eng an das klassische Vorbild und brachte die klassischen Topoi unverändert. Dadurch sehen wir zugleich, wie Menander den *Margites* verstand. Der Held muss von Adel sein, daher seine ungewöhnliche Namensform. Aber leider steht sein echtadliger Ahnenstolz auf schwachen Füßen. Er weiss nicht ἐξ ὁποτέρου τῶν γονέων ἐτέχθη. Und sein eigener Sohn? Ach ja, er ist ein Hypobolimaïos, wie sich allzu spät herausstellt. Der natürliche Vater des Hypobolimaïos triumphiert in schmerzlicher Weise. Er hat konservative Ansichten über das Hausregiment (Frg. 418 Koerte), doch leider zeigt sich:

πολλῶν κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν θηρίων  
ὄντων κάκιστόν ἐστι θηρίον γυνή (Frg. 422).

Der Sohn hatte als echter Moschion ohne Zweifel für den Alten höchst kostspielige Amours. Da bricht seine aristokratische Attitude zusammen. Geld will er haben zur Begleichung seiner Erziehungskosten. Auf aristokratische Diskretion legt er gar keinen Wert. Er scheut sich nicht μετὰ μαρτύρων ἀτυχεῖν, παρὸν λεληθέναι (Frg. 423). Und so ist er, der mit der philosophischen Bildung à la mode prunkte, ein rechter ἄγροικος. Der Mann verdiente in der Tat einen Ehrenplatz in der Liste der *Margites*-Nachfahren. Ein volkstümlicher Narr ist er ebenso wenig wie eine Verkörperung des Dionysos, auch wenn Ἀμφιετῆς *Hymn. Orph.* 53,1 Kultname des Dionysos ist (vergl. aber Radermacher *Rhein. Mus.* 63, S. 456).

Überschaut man so mit einem Blick auf den Beginn bei Kratinos und das Ende bei Menander das Weiterleben des *Margites* in der attischen Komoedie und die immer wieder abgewandelten Metamorphosen des Margites von Kallias-Melitides bis zu der endlosen Reihe der Charisios (*Epitrep.*), Pamphilus (*Hecyra*), Micio (*Adelphoe*), Demea (*Samia*) und endlich Amphietides, so wird ohne weiteres einsichtig, was der *Margites* den Rednern und Philosophen der beiden grossen Jahrhunderte bedeuten musste: Jeder Athener kannte nicht nur die Geschichte, sie war ihm in Fleisch und Blut übergegangen. Nur Aristophanes steht verhältnismässig abseits. Zu gewaltig steht er unter dem Eindruck des Euripides. Da verblasste Homer. Und wirklich steht die Zeit des aus-

gehenden Peloponnesischen Krieges der Lebensform jonisch-attischer Bildung und aristokratischen Genusses am fernsten. In einer jakobinischen Generation ist Margites selbst für politisch Konservative nur ein Schatten.

Lohnte es sich, der Wirkungsgeschichte des *Margites* da, wo sie wirklich lebendig war, selbst in kleinen Spuren nachzugehen, um ein lebendiges Bild der Gestalt und der Dichtung zu gewinnen, so können wir uns bei den gelehrten Berichten der Späten kurz fassen. Hier ist kein Leben, keine Gestalt, nur Stoff zu gewinnen. Hier kann es sich nur darum handeln, ob die rein stofflichen Exzerpte zuverlässig sind oder nicht. Dass sie es sind, können wir nach Lösung des Dublettenproblems zuversichtlich behaupten. Es ist nicht nötig, alle Testimonien hier erneut vorzulegen und zu diskutieren. Es genügt der vorzügliche Bericht des Eustathius ad *Od.* κ 552 (p. 1669,4 Iff. = Allen, S. 158), hier und da in einigen Kleinigkeiten ergänzt durch andere. Da erfahren wir zunächst, dass die Brautnacht-Geschichte den Kern des Ganzen bildete. Das stimmt mit unserem Überblick über die Wirkungsgeschichte überein. Hyperides und Demosthenes finden gerade hierin die Quintessenz des Ganzen, und die Margites-Reflexe der Nea sind ohne diese Geschichte unverständlich. Bei den Philosophen auf der anderen Seite wird nirgends direkt darauf Bezug genommen. Dieser Befund zeigt beides: wirklich anschaulich bildhaft wird die Margites-Gestalt nur mit und in dieser Geschichte, aber die Bedeutung der Geschichte erschöpft sich nicht in der frivol erotischen Anekdote. Daher ist für ein Denken, das sich auf den menschlichen Bios richtet, die Gestalt des Margites von der individuellen Situation ablösbar. Das Urteil des Aristoteles in der Poetik ist zutreffend: der *Margites* ist das Urbild der Komoedie — das impliziert, dass der Stoff drastisch erotisch ist —, das Gedicht hat die Einheit der Handlung und zerfließt nicht in eine Reihe Episoden.

Daraus folgt, dass das Gedicht nicht sehr umfangreich gewesen sein kann. Man wird über einige hundert Verse auf keinen Fall hinausgehen können. Andererseits enthielt es nicht nur die Brautnachtgeschichte, sondern zumindest praeludierend einen Bericht: *τίς, πόθεν ἐστίν*. Und so finden wir dann auch bei Eustathius die Angabe, Margites stamme von im Übermass reichen Eltern ab. Die gesamte Wirkungsgeschichte ist ohne dies unverständlich. Sie liefert darüber hinaus den schlüssigen Beweis, dass er nicht nur in allem Wissen unterwiesen war, sondern *πολυμαθέστατος*, ja *παντειδήμων*. Sein Charakter ist durch den sprechenden Namen trefflich gekennzeichnet: *μαργαίνει*, d.h. nicht wie die Lexikographen es deuten: er ist dumm, sondern vielmehr: er



ist bis zur Verrücktheit masslos in allen Dingen, besessen von Wissensdurst, Selbstgefälligkeit, Erotomanie, "verstiegen" und "geschwollen". Er ist Achilleus, Agamemnon, Odysseus in einer Person. Zu seiner Vorgeschichte gehört ausser der namentlich bei Philodem *De vitiis* etwas ausgeführten und in dem Vers bei Arist. *Nic. Eth.* und Klemens Alex. *e contrario* zu erschliessenden Alles-Könnerei, die sicherlich durch ein paar Verse mit Beispielen seiner Leistungen als Pflüger, Baumeister usw. demonstriert war, die bei Apostolios XI,7 und Arsenius XXXV 18 (vergl. Radermacher, *Rhein. Mus.* 63, S. 447) berichtete Geschichte: καὶ ἐμέτρει τὰ κύματα οὐ πλεόν τῶν ἑκατον δυνάμενος ἀριθμεῖν. Der kritische Einwand, dass hier das ἀδύνατον des Wellenzählens mit der Unfähigkeit zu rechnen unsinnig vermischt sei, zieht m.E. nicht. Im Gegenteil: die Unfähigkeit, über hundert hinaus zu zählen, wird im Fall des πολυμαθέστατος Margites erst durch diese Geschichte sinnvoll. Er ist keineswegs zu dumm zum Zählen, sondern er wendet es gegenüber einem ungeeigneten Objekt an. Die Geschichte ist vortrefflich und durchaus passend für den an seiner Weisheit Scheiternden. Zugleich bot sie Gelegenheit, den Margites mit dem "Barbaren" Koroibos wirkungsvoll, d.h. in einer konkreten Situation, zu kontrastieren, der in der Tat nicht bis fünf zählen konnte. Die roh auf stoffliche Fakten ausgehenden Exzerptoren haben den Gegensatz verwischt. Sie registrieren: Margites konnte nicht zählen, Koroibos konnte nicht zählen; ergo Margites und Koroibos waren so dumm, dass sie nicht bis fünf zählen konnten. Falsch ist nichts (denn vom Faktum aus gesehen ist der Unterschied zwischen hundert und fünf höchst gleichgültig; ja hundert geradezu verdächtig), aber der Sinn und gar die Form ist leider ganz auf der Strecke geblieben. Kratinos hat es besser verstanden, wenn er das Nicht-Zählen-Können seinem Melitides zuschreibt, weil er so viel Schulden macht. Und Aristophanes sieht es geradezu als den wesentlichen Unterschied seiner Zeit zu der des Kratinos an, dass inzwischen die Athener — durch Euripides natürlich — gelernt haben, oekonomisch zu rechnen. Man wird also diese Geschichte auf keinen Fall preisgeben dürfen.

Weiter gehört in die Vorgeschichte, dass Margites nicht wusste, ὁπότερος τῶν γονέων αὐτὸν ἐγέννησεν (Nicephoros Blemmides, Allen, S. 158). Wie ist das zu verstehen? Der sarkastische Spott über den Stolz der Heroen auf ihre göttliche Abkunft liegt auf der Hand. Ist er, Margites, ein Herakles? Ein Achilleus? Ein Aeneas? Hier taucht das Motiv des *Ion* auf, das, wie man ganz richtig gesehen hat, für die Nea eine so grosse Bedeutung hat. Aber, wie man sieht, die Nea muss es nicht unbedingt und ausschliesslich von Euripides haben. Doch ist es



damit wahrscheinlich noch nicht getan. Auch die Spekulationen über die Abstammung von Vater oder Mutter, wie sie etwa in Aischylos' *Eumeniden* eine für modernes Empfinden so erstaunliche Rolle spielen, werden durchaus hineingespielt haben. Die Verbindung solcher "Weisheiten" mit dem Spott über den aristokratischen Stolz auf die göttliche Abstammung passt durchaus zum Stil der grotesken Vergegenständlichung abstrakter Reflexionen, wie wir ihn später bei der attischen Archaia wiederfinden. Der weise Margites wird aus seinem ungeheuren Adelsstolz heraus zu Ansichten über die menschliche Zeugung gekommen sein, die möglicherweise für sein Verhalten in der Brautnacht nicht ohne Bedeutung waren. Mehr können wir nicht sagen. Der Bericht der Suda (Allen S. 158) ἀγνοεῖν δὲ νεανίαν ἤδη γεγενημένον καὶ πυνθάνεσθαι τῆς μητρὸς εἶ γε ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πατρὸς ἐτέχθη verdient jedenfalls allen Glauben. Und es kann auch die groteske Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass Margites selber ein Hypobolimaïos war. Doch dafür finden sich keine Belege. Ganz sicher war die Szene der Befragung der Mutter von grotesker Peinlichkeit und bereitete die Erlebnisse des Helden in seiner Brautnacht in der Sache und in der Form vor.

Die Brautnachtgeschichte selber bedarf kaum der Kommentierung. Der Held vollzog die Ehe nicht, aus Angst vor seiner Schwiegermutter, nicht etwa, wie Nikephoros Blemmides treuherzig hinzufügt, παρθενίαν τιμῶν. Über das Motiv der Enthaltensamkeit kann also kein Zweifel bestehen und auch nicht über das Motiv seiner Sinnesänderung: er vollzieht die Ehe aus Gründen der Caritas. Dabei wird das Telephos-Motiv von dem Speer, der allein die Wunde, die er geschlagen hat, auch wieder heilen kann, grotesk karrikiert.

Doch welches konnte das Motiv der Schwiegermutter sein, den Bräutigam am Vollzug der Ehe zu hindern? Womit konnte sie ihm drohen? Ihre Drohung muss irgendwie mit den aus tiefer Weisheit gewonnenen Ansichten des Helden über die menschliche Zeugung zusammengehangen haben. Wie, das lässt sich nicht sagen. Es ist möglich, dass dem infolge seiner Weisheit überaus leichtgläubigen (vergl. Lucian, *Philops.* 3) Helden aufgebunden wurde, die Braut habe bereits Umgang mit einem Gott gehabt. Er habe daher eine Amphitryon-Rolle zu übernehmen. Das würde bedeuten, dass die Braut schwanger war. Und in der Tat: der Überblick auf die Wirkungsgeschichte führte immer wieder daraufhin. Der barbarische Gegenspieler, den wir vermutungsweise mit Koroibos gleichsetzten, war dem hellenischen Aristokraten zuvorgekommen. Insbesondere die gesamte Nea spricht für diese Vermutung, wenn auch hier Übeltäter und

Bräutigam regelmässig zusammenfallen. Diese Verschmelzung von Margites und Koroibos in eine und dieselbe Person, die für den modernen Leser der Nea in all diese seltsamen und doch im Grunde identischen Liebesgeschichten einen so befremdlichen Zug von willkürlicher Unwahrscheinlichkeit bringt, trägt alle Züge eines Dichters, der so die in der *ἄγνοια* verkörperte *τύχη* zum dramatisch fruchtbaren Gegenpol aller menschlichen *πολυπραγμοσύνη* und *σοφία* machte und zugleich die tragische Härte der Folgen jugendlicher Verirrungen human ins *ridiculum* abbog: Menanders. Seiner Abneigung gegen alles nur vulgär Possenhafte ist es sicherlich auch zuzuschreiben, dass von einer Entdeckung einer früheren Defloration in der Brautnacht, deren Verhütung durch allerlei grobianische Weiberlisten in der erotischen Novelle des Orients und des Abendlandes eine so grosse Rolle spielt, in der Nea nie die Rede ist. Menander spielt elegant darüber hinweg. Bezeichnenderweise kommt es in der *Hecyra* des Apollodor dagegen zu recht eingehenden Berechnungen, die sicherlich den Sinn haben, nachzuweisen, dass der junge Ehemann infolge seiner unzeitigen Reise die Ehe überhaupt nicht vollzogen habe. Die Terenzanalyse hat hier m.E. Abwege eingeschlagen. Man hat wohl gar nicht gesehen, dass hier, gemessen an der erotischen Literatur der Welt, ein delikates Unicum vorliegt, das sich keineswegs von selber versteht, am wenigsten bei der einhelligen Hochschätzung der Virginität der Braut im Athen des 4. Jahrhunderts. Apollodor ist ein fast sklavischer Schüler Menanders, und doch kommt er bezeichnenderweise in diesem Punkte vom Naturalismus nicht los. Dazu bedurfte es freilich menandrischer Kunst. Umso mehr steht es fest, dass der Dichter des *Margites* die Kunst dezenter Verschleierung keinesfalls anstrebte. Das Gedicht bedurfte kräftiger Aischrologien, um die heroisch aristokratischen Attituden zu ridicülisieren.

Das Motiv der Schwiegermutter dürfte also verständlich sein. Daraus ergibt sich, dass die Besserungsversuche von Knaack und Radermacher zu dem zweifellos korrupten *ἀναπισθεῖσα ἐκείνη* bei Eustathius nicht überzeugen. Weder *ἀναπισθεῖσα <ὑπὸ τῆς μητρός>* (Knaack) noch *ἀναπισθεῖσα <ὑπὸ τῆς τίτθης>* (Radermacher) treffen die Pointe. Die Mutter der Braut will ja gerade die Vollziehung der Ehe verhindern. Also kann sie keinen Rat erteilen, wie Margites dazu gebracht werden könnte, die Ehe zu vollziehen. Und auch die Amme ist nicht geeignet. Warum sollte sie die Intrige der Mutter durchkreuzen? Zudem müsste bei Annahme dieser Konjekturen unvermeidlich die Brautnacht-Szene verdoppelt werden. Man sieht den poetischen Wert einer solchen Wiederholung nicht ein: erst das Versagen des

Bräutigams, dann Beratung mit der Amme, dann Ausführung des Rates in einer zweiten Nachtszene. Da scheint doch der Vorschlag von Nauck ἀναρριπισθεῖσα (= *libidine inflammata*) viel treffender zu sein. So allein lässt sich auch verstehen, warum die Braut sich nicht an die verabredete Intrige hält. Das gilt jedenfalls, wenn man eine Version vorzieht, dass der junge Mann von der Schwangerschaft weiss, sie nur auf einen Gott zurückführt. Nimmt man an, er sei im Unwissen gelassen, und durch irgendwelche Drohungen, die dann sicher einen engen Bezug zu seltsamen Ansichten über die menschliche Zeugung hatten, zur Enthaltbarkeit gezwungen worden, so würde ich vorschlagen ἀναπλησθεῖσα (= *bene plena*) zu lesen. Das würde bedeuten, dass die Braut erkennt, dass bei der Unwissenheit des Margites in eroticis die Intrige nicht nur sinnlos, sondern geradezu zweckwidrig ist. Vielleicht ist das vorzuziehen. Die Worte τετραυματίσθαι τὰ κάτω ἐσκήψατο des Eustathius scheinen doch zu besagen, dass die Braut ihm die Tatsache der Defloration durch eine absurde Geschichte plausibel zu machen wusste. Zieht man den parallen Bericht des Scholions zu Lucian *Philops.* 3 (p. 162 Rabe = Radermacher, *Rhein. Mus.* 63, S. 446–447) in der sicher richtigen Form des Vaticanus 942 vor, so scheint Naucks Konjektur schlagend. Dann war Margites so unwissend, dass die Intrige sich einfach als überflüssig erwies. Aber das τετραυματίσθαι des Eustathius scheint doch spezieller und daher ursprünglicher zu sein. Das τὸ ἄρθρον ὁδύνη συνέχεσθαι des Lucian-Scholiasten ist wohl banalisierende Paraphrase.

Weiter wird man zunächst jedenfalls nicht kommen. Auch der Papyrus bringt hier nicht weiter. Endete das Gedicht mit dieser Geschichte? Im Wesentlichen sicherlich. Auf keinen Fall ist an eine in der Art des Kyklos zu Ende geführte Biographie des Helden zu denken. Doch ist andererseits wohl mehr als nur wahrscheinlich, dass auch diese an sich schon peinliche Geschichte für den Helden üble Folgen hatte. Sie brauchten nicht breit erzählt zu werden. Es genügte, wenn auch diesem Achilleus nach vollbrachter Aristie das Ende gewiss war, sei es durch ein Orakel, dessen sich dann wieder die Schwiegermutter bei ihrer Drohung bedienen konnte, sei es dass er aus superstitiöser Angst vor der Drohung, nachdem er nun doch aus Mitleid das Verbotene getan hatte, zu Schiff entfloh und verscholl oder dergleichen. Wir können es leider nicht mehr erkennen. Vielleicht gibt Aeschines (s.o.) dazu noch etwas aus. Aber das ist zu unsicher und im besten Fall recht unergiebig. Sicher scheint nur, dass das Ganze mit einem kräftigen *Fabula docet* endete. Der oben zitierte Vers aus Zenobius, den der *Margites* mit Archilochos gemeinsam hat, wie immer das gegenseitige Abhängig-



keitsverhältnis nun auch zu beurteilen sein wird, könnte durchaus der Schlussvers sein:

πολλ' οἶδ' ἀλώπηξ ἄλλ' ἐχῖνος ἐν μέγα.

Das wird bestätigt durch Theodorus Metochita (=Allen Frg. VI, S. 159): καὶ ξυμβαίνει πολλάκις δυσπραγήματα, καὶ βιωτέον ἂν εἴη εἰ καὶ ὅλως εἴη κατὰ τὸν Ὀμήρου Μαργίτην μηδὲν πονοῦντα μηδενὸς ἐπαῖοντα. Der Held Margites selber kann hier nicht gemeint sein. Es kann sich nur um die Feststellung handeln, dass der Gegenspieler (also vermutlich Koroibos) im Gegensatz zu dem unseligen πολυμαθέστατος, dem seine Weisheit stets übel ausschlug, in seliger Unwissenheit und ohne πόνος sein Leben verbrachte.

Ein solches *Fabula docet* ist natürlich formal höchst bedeutsam. Damit ist der Rahmen des Epischen im strengen Sinne überschritten. Sind wir aber wirklich in der Lage, daraus chronologische Schlüsse zu ziehen? Wir können nur feststellen, dass es einem Gedicht, das in Form und Gehalt aus der Verspottung Homers und des heroischen Weltbildes lebt, wohl ansteht.

Nicht weniger interessant und bedeutsam ist der Anfang (=Allen, Frg. I, S. 156). Anstelle des Musenanrufes, der bezeichnenderweise für die volkstümliche Homertravestie der *Batrachomyomachie* ganz selbstverständlich ist, tritt eine Quellenangabe:

ἦλθέ τις εἰς Κολοφῶνα γέρων καὶ θεῖος ἀοιδός;  
Μουσάων θεράπων καὶ ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος,  
φίλην ἔχων ἐν χερσὶν εὐφθογγον λύραν.

Dies Gedicht hat auch mit den letzten Traditionsresten kultisch religiöser Bezüge der Dichtung aufgeräumt. Sie wären hier stillos. Sie gehören zur heroischen Attitude. Der Dichter erzählt aber auch nicht aus eigenem Wissen oder eigener Erfindung. Er gibt etwas wieder, was er von einem γέρων καὶ θεῖος ἀοιδός, Μουσάων θεράπων gehört hat. Der hat die Geschichte, so müssen wir doch wohl interpretieren, angeblich von den Musen. Gemeint ist doch wohl Homer. Aber der Dichter nimmt nun eben gerade nicht die Maske Homers an, sondern distanziert sich. Meisterhaft wird so gleich zu Beginn jedes Pathos zerbrochen. Auf die ersten beiden versus heroici folgt mit schrillum Missklang der Iambus. Das Verfahren des Dichters ist einsichtig: Er schmäht nicht nach Art des Xenophanes oder Heraklit den Homer. Er spricht kein Wort in eigener Person. Seine Homer-Kritik liegt lediglich in Form und Gegenstand. Die grosse epische Form bricht schmerzlich und lächerlich bereits im dritten Verse hörbar zusammen.



Und damit jeder ernstliche Bezug auf Apoll und die Musen. Dies Gedicht konnte nur iambisch schliessen und mit einer provozierend banalen Moral. Die Interpretation des Theodorus Metochita ist richtig. Aber der Dichter hat weder Homer noch sich selber interpretiert. Er sieht Homer mit der liebevoll-grausam karikierenden Objektivität, mit der Aristophanes den Euripides und auch den Aischylos sieht. Niemals ist Homer ein grösseres Kompliment gemacht als mit der Zuschreibung dieses Gedichtes.

Wenden wir uns jetzt zum Schluss in Kürze dem neuen Papyrus zu. Dass Lobel den Fetzen mit Recht dem *Margites* zuschrieb, ist wohl unbestritten und unbestreitbar. In der Deutung des Inhaltes besteht noch keine Einigkeit. Lobel dachte sogleich an die Brautnacht-Geschichte. Latte hat das (*Gnomon* 55, 1955, S. 492) energisch bestritten. Haben unsere bisherigen Untersuchungen irgendeinen und sei es lediglich heuristischen Wert, so ist der Einspruch Lattes hinfällig. Er geht aus von dem Bilde Radermachers von dem volkstümlichen Narren Margites, von dem das alte Gedicht eine beliebige Reihe beliebiger Schnurren erzählte. Dann reichen in der Tat die wenigen Versfragmente des Papyrus einfach nicht aus, um über den Inhalt auch nur andeutungsweise Klarheit zu gewinnen. Ist dagegen die Brautnachtgeschichte der Kern des Ganzen, so ist es äusserst unwahrscheinlich, dass die "bedroom scene" des Papyros-Fetzens nicht zu ihr gehören sollte. Nun weist gerade Latte zur Erklärung der Verse versuchsweise auf Petronius 58,9 hin. Täuscht nicht alles, so hat er damit den Schlüssel zu dem Nachweis in die Hand gegeben, dass der Papyrus zu der Brautnachtgeschichte gehört. Zunächst einmal damit, dass wir gewahr werden, dass es sich zweifellos um Sätze aus der Atmosphäre grob erotischer Bildvorstellungen handelt. Dann aber entdeckt man, dass bei Petronius geradezu eine direkte Wiedergabe der Margites-Verse vorliegt. Sehen wir uns die Petronius-Stelle an: Die Schimpfrede des Hermeros gegen Giton, dieses Prachtstück überkompensierten Ressentiments, hat zwei Themen: Hermeros' Reichtum und Hermeros' Masculinität. Er droht dem Zierbengel mit Fututio. Das Wortverständnis im einzelnen ist m.E. noch nicht überall gewonnen. Es kann hier nicht diskutiert werden. Genug, wenn § 5 *nec tibi parsero* und auch 59,1 *parce adolescentulo* in diesem Sinne verstanden wird. Die *sponsiuncula* (8) läuft nun gewiss nicht darauf hinaus, dass dem Gito Dummheit nachgewiesen werden soll, sondern auf eine *demonstratio ad oculos* der Masculinität des Hermeros. Das *ecce* leitet kein Rätsel ein, heisst nicht:

Hier, pass auf" (Weinreich), sondern "Sieh hier". Das *solve me* bezieht sich auf das Subjekt des vorhergehenden Relativsatzes, heisst

also nicht "Löse dies Rätsel", sondern ist zu verstehen: *solve tentiginem meam*. Also ist nach *venio* kein Fragezeichen zu setzen. Der Griphos geht aber noch weiter: Das *dicam tibi* hat dasselbe Subjekt, ist also ganz das bei den Komikern geläufige *dico tibi*. Das Futurum entspricht der Drohung: "Ich werde mit dir mal sprechen". Der Übergang in die dritte Person in den beiden folgenden Relativsätzen ist nötig, um die zweite Person (*curris* etc.) nicht missverständlich werden zu lassen. Sonst könnte man missverstehen, dass hier Hermeros seine mentula anspricht; denn *curris* nimmt natürlich im selben Sinne *currit* wieder auf. Durch die 3. Person wird deutlich, dass *Hermeros* spricht, also das angeredete "Du" Gito ist. Das hindert natürlich nicht, dass Hermeros im Sinne der *sponsiuncula* jetzt eigentlich von der mentula des Gito sprechen müsste. In der Tat: er tut es. Er identifiziert in derselben Weise ja auch 57,8 Ascylos (*immo lorus in aqua*). Gito ist in Nöten. Nicht weil er das "Rätsel" nicht lösen kann, sondern weil er bei dieser Konkurrenz kläglich versagt. Der Griphos geht also noch weiter. Eigentlich müsste Hermeros fortfahren: *currit, stupet, satagit, tamquam mus in matella*. Dafür setzt er jetzt im Sinne der *sponsiuncula* die zweite Person ein, womit er eben Gito mit seiner mentula identifiziert.

Kurzum: wir haben in Hermeros und Gito das klassische Paar Koroibos und Margites vor uns, natürlich projiziert auf die Ebene der *Cena Trimalchionis*. Gito-Margites *didicit geometrias, critica et alogias menias*, aber in puncto puncti trumpft Hermeros-Koroibos umso kräftiger auf: *ego, quod me sic vides, propter artificium meum diis gratias ago*.

Diese Deutung mag zunächst nicht einleuchten, sie wird aber durch den Margites-Papyrus, wenn nicht alles täuscht, zumindest sehr nahe gelegt. Versuchen wir den Resten etwas abzugewinnen. Lobel liest Vers 1].  $\sigma\tau\upsilon[\chi]\epsilon\iota\rho\acute{\iota}\delta\epsilon\mu\alpha\kappa\rho\acute{\eta}\iota$ . Er bemerkt jedoch mit Recht: "Not a locution found in the *Iliad* or *Odyssey*, where  $\mu\alpha\kappa\rho\acute{\varsigma}$  never means simply 'big'." Was soll aber "mit langer Hand" heissen? Ich sehe keine Möglichkeit. Ausserdem ist die Ergänzung des  $\chi$  doch sehr fragwürdig. Lobel bemerkt zwar: " $\chi$  by itself seems all that the gap will hold." Das leuchtet bei genauer Betrachtung der Phototypie durchaus nicht ein. Die Lücke verlangt zwei Buchstaben, wie Lobel es ja auch gewissenhaft in der Transkription angibt. Die Zahl anderer Ergänzungsmöglichkeiten ist ungewöhnlich begrenzt. Ich schlage vor  $\acute{\omicron}\lambda\epsilon\iota\rho\iota$  zu lesen.  $\acute{\omicron}\lambda\epsilon\iota\rho$  ist, wie wir aus Hesych erfahren =  $\epsilon\lambda\epsilon\iota\delta\varsigma\mu\upsilon\delta\varsigma$ , also gleich "Haselmaus", Lateinisch *glis*. Glires sind bekanntlich bei den Römern eine geschätzte Delikatesse. Ich erwähne nur ex.gr. Petronius

31,10. Wie wichtig sie für die römische Küche waren, ersehen wir aus Varro *Rer. Rust.* III,15, wo recht ausführlich ein *glirarium* beschrieben wird. Natürlich muss ein *glirarium* feste und glatte Wände haben: *maceria locus saepitur, tota levi lapide aut tectorio intrinsecus incrustatur, ne ex ea erepere possit.* Die Vorliebe für Haselmäuse dürfte älter sein als die *gliraria* solcher Grösse und Ausstattung. Andererseits kann man Haselmäuse nicht jagen, man muss sie sammeln, d.h. man muss sie mindestens so lange lebend gefangen halten, bis man genug hat, um wenigstens ein hors d'oeuvre von Haselmäusen aufzischen zu können. Dazu genügt ein geeigneter Topf. Sollte am Ende hieraus die sprichwörtliche *mus in matella* abzuleiten sein? Dass sich jedenfalls Mäuse, die in ein Gefäss gefallen sind, gewöhnlich sehr gut wieder herauszuhelfen wissen, dürfte der Augenschein lehren. Typisch ist ein solches Mäuse-Unglück keineswegs. In der antiken Tierfabel findet sich m.W. keine Spur davon. Die Redewendung muss aber entweder auf einen typischen Vorgang zurückgehen oder einen Autor haben.

Verfolgen wir weiter den Papyrus. Vers 2 ergänzt Latte überzeugend: [ἐλε τ]εύχεα καὶ ῥά ἔλασσε. Vers 3 schreibt Lobel: π]όνοι[σι]ν εἴχετο. Vers 2 ist rein homerisch. Das schliesst natürlich nicht aus, dass die selben Worte einen anderen Sinn haben. Nun ist τεύχεα = "Topf", "Gefäss" aller Art reichlich belegt. Es liegt also nahe, dass die Haselmaus von Vers 1 ergriffen, dann ein Topf ergriffen und die Maus mit Schwung hineinbefördert wurde, wo sie dann freilich πόνοισιν εἴχετο. In Vers 4 erfahren wir, dass es sich um eine ἀμῖς handelte. ( ]ν ἐν δὲ [τ]ῇι ἀμίδι). Das ist stilistisch ganz vortrefflich. Im Versus heroicus heisst der Gegenstand τεύχεα, im Iambus ἀμῖς. Vers 5 ergibt, dass die Maus, die in Nöten war, nicht wieder herausgezogen werden konnte: ἐξελεῖν δ' ἀμήχανον. In Vers 6, dass die ἀμῖς sachgemäss verwandt wurde in aller Eile (mit Lattes Ergänzung): μ]α[κ]ρ[ὸ]ν ὤμιξεν ταχύ.

Damit ist die Haselmaus-Geschichte am Ende. Was kann im Zusammenhang gemeint sein? Greifen wir auf Petronius 58,9 zurück, so spricht doch alles dafür, dass μῦς = φαλλός ist. Griechische Belege kann ich nicht geben. Im Lateinischen wäre immerhin Martial XI,29,3 zu nennen. Auch dürfte man kaum fehlgehen, wenn man unter Berufung auf Horaz *Sat.* I, 3,44–48 das Cognomen *Mus* der Gens *Decia* hierher zieht. Auch der "Hase" von Petronius 131,7 dürfte eine superlativische Steigerung derselben Bildvorstellung sein. Vor allem aber bekommt so das μακρῇ von Vers 1 seinen Sinn. Mit anderer Worten: der Held ist in ithyphallischen Nöten, die er durch Verwendung der ἀμῖς zu beheben sucht. Doch leider: ἐξελεῖν ἀμήχανον. Ist die ἀμῖς ein enges, flaschenartiges Gerät? Dann ist die Geschichte von groteskster Komik.



Es gelang mir nicht, darüber von archaeologischer Seite Aufklärung zu erhalten. Nur das scheint festzustehen, dass die *ἀμῖς* kein Gefäß ist, auf das man sich setzen kann. Aristophanes *Thesm.* 633 zeigt, dass Frauen ein anderes Gefäß (*σκάφιον*) benutzten. (Vergl. auch Juvenal *Sat.* VI, 264.) Das spricht doch sehr für die vorgetragene Deutung. Der Dichter hätte demnach das Sprichwort von der Haselmaus in dem Topf zuerst phallisch variiert und — natürlich — erst damit aus dem Topf die *ἀμῖς* gemacht. In dieser Form wurde die Wendung, natürlich in ihrer witzig obszönen Form, klassisch. Noch Petronius konnte damit rechnen, dass seine Leser sie richtig verstanden. Natürlich hat auch erst der Margites-Dichter aus der phallischen Maus eine Haselmaus gemacht, um eben das für seinen Zweck unübertreffliche Bild von den Nöten des Margites, der in der Brautnacht aus Angst vor seiner Schwiegermutter die Ehe nicht vollziehen will, zu gewinnen. Das ist durchaus der attischen Archaia ebenbürtig.

Ist unsere Deutung richtig, so schliesst sich der Rest des Papyrus ausgezeichnet an: Nach diesem ersten ruhmreichen Versuch sieht sich der Held nach neuen Auswegen aus seinen Nöten um. Vers 7 ]κ[ι νέ]ην ἐφράσσατο μῆτιν (Lobel). Er verlässt (Vers 8) das Brautlager: ]λιπὼν' ἀπὸ δέμνια [θερμά] (Latte), öffnet (Vers 9) die Tür und läuft hinaus: [ἀνέωξε] (Lobel) θύρας ἐκ δ' ἔδραμεν ἔξω. Er irrt durch die schwarze Nacht (10): ].ν διὰ νύκτα μέλα[ιναν. Er denkt seinen Weg zu finden, wenn er etwa tastet und die Hand ausstreckt (11, versuchsweise von mir ergänzt: ἐκταν]ύσειε δὲ χεῖρα. Die refrainartige Wiederholung von δι]ὰ νύκτα μέλαινα[ν (12) und die Anrede δύστηνον κά[ρα (14) legt es nahe, dass eine zweite Person im Dunkel umherirrte, also doch wohl die Braut, die den Helden, wie wir gesehen haben, zu seiner ehelichen Pflicht zurückbringen will. Das .εν οὐδὲ φά[ν]ι[ον (13 mit Ergänzung von Lobel) unterstreicht die von keiner Fackel erhellte Dunkelheit. Sie tastet ihm also nach und findet etwas, was hart wie ein Stein zu sein schien (15): ]ἐδόκεεν λίθ[ος. Zur Unterstreichung der Bedeutung ihres Fundes folgt offenbar ein zweites Gleichnis seiner Härte. Er wird mit einem keramischen Produkt verglichen, das der Töpfer mit markiger Hand gefertigt und steinhart gemacht hatte (16 und 17): ].ι καὶ χεῖρὶ παχ[εῖνι und ἔ]θηκεν ὀστρα[κεύς (ὀστρα[κεύς von mir ergänzt). Mehr lässt sich zunächst kaum gewinnen. Die nicht-homerischen Wortergänzungen bleiben natürlich besonders ungewiss (ὄλειρι, ἐκτανύσειε, ὀστρακεύς). Dass mit nicht-homerischen Worten und Formen zu rechnen ist, ergibt sich schon aus der *ἀμῖς* (Vers 4) und vor allem aus dem iambischen Stilbruch. Sie sind an sich also wohl nicht bedenklich.



Die Geschichte mag dann in Analogie zu Aristophanes *Wespen* 1341–1344 weitergegangen sein. Ja, es könnte die Margites-Episode für Aristophanes unmittelbares Vorbild gewesen sein: der verjüngte Philokleon hat natürlich *σαπρόν τὸ σχοινίον*. Wohl gerade *weil* die Führung des Margites durch seine Frau am *λίθινος φαλλός* erfolgte. Dann schloss sich die Überwindung der Besorgnisse des Margites durch die flehende Rede der Frau unmittelbar an.

Die Rechtfertigung dieses Rekonstruktionsversuches kann nur darin liegen, dass es gelungen scheint, die ganz verschiedenen Trümmer der Überlieferung einigermaßen widerspruchsfrei zusammenzufügen. Ob er "unbesonnener" ist als frühere Versuche, muss sich an diesem Kriterium erweisen.



## LYDIAKA

BY GEORGE M. A. HANFMANN

### I. MINOTAUR?

THE earliest figurative representation of a myth found at Sardis is a terracotta tile from the edge of a roof which shows a hero grabbing a bull-man by the horn and dispatching him with a sword.<sup>1</sup> The design is imitated from Greek models<sup>2</sup> which showed Theseus killing the Minotaur, but does this mean that the subject matter is the same? If it were, then the Lydians would have chosen it merely for the appeal of a lively narrative scene; no conceivable local interest could attach to the legend of the Athenian hero king conquering the Cretan monster.

There are reasons to think, however, that while the Lydians borrowed the art type from the Greeks, they attached to it a very different interpretation. It is arguable, I believe, that to them the figure of a hero (or a god) fighting a bull had a significance and that we have in this scene the representation of an Anatolian myth. There is, first, the question of selection of the art type and the reasons that prompted it. The only other representation among the terracotta reliefs from Sardis which is concerned with a mythological figure is a representation of the winged goddess holding two lions by their tails.<sup>3</sup> Here the evidence of Lydian inscriptions and literary sources makes it plain that the Lydian Artemis (*Artimu*) is intended; she is probably the same "native goddess" as Cybele Kubaba, whose worship was widely spread through Anatolia in the second millennium B.C.<sup>4</sup> The confusion in Greek sources between Cybele and Artemis, who was worshipped at Sardis, traces back to the fact that Cybele Kubaba was the goddess of the earlier population ("Luvian" Lydians?), while *Artimu* was the name given to this kind of goddess by the invaders who came to Lydia during the migrations of the early Iron Age (Maeonians).<sup>5</sup>

In any case, the selection of a Greek type of the Orientalizing period for this goddess was meaningful in Lydian terms; the Greek iconographic type of a goddess grasping two lions (itself derived from Near Eastern sources) replaced the earlier (Hurrian?) type of the goddess standing on a lion.<sup>6</sup>

For the fight of the hero-god against the bull-man an argument in favor of its local Anatolian significance may be drawn from the great

popularity of the subject in the Phrygian capital of Gordion.<sup>7</sup> Artistically, the representations of the hero and the bull-man on the terracotta tiles from buildings of the Acropolis of Gordion are much more barbarous than that of Sardis; and since they date from the time of the Lydian rule over this area, it is nearly certain that they were imitated from the Lydian representations — not directly from the Greek models. Their appeal, however, must be explained by the existence of a legend common to both the Lydians and the Phrygians.

What was this Anatolian legend that could be suitably visualized by the combat of Theseus and Minotaur? Anatolia is the home of many legends and rituals concerning the bull. As an art type, the combat resembles the battle of god and bull-man in Mesopotamian art, which is by many scholars referred to the combat between the hero Gilgamesh and the animal-man Enkidu.<sup>8</sup> This legend was known in Anatolia; the bull-man with horned crown and animal legs appears on a fine Early Hittite vase and on "Cappadocian" seals. But the Enkidu legend does not fit the Theseus-Minotaur situation. For Enkidu is not killed; on the contrary, he becomes the cherished friend and companion-in-arms of Gilgamesh.<sup>9</sup> Then again, in other Near Eastern legends, the bull is a threatening thing; but then he is not a man.<sup>10</sup> There is, however, a complex of Anatolian legends and ritual, which is specifically associated with the Phrygian Midas (and thus with Gordion) and with the Lydian Cybele.<sup>11</sup> Its general meaning is that through a bath in the blood of a bull a king obtains renewal of his strength or even immortality. The initial motivation traces back to the widespread belief that life, *vis vitalis*, is immediately and physically tied to blood.<sup>12</sup> In order to retain this life power the blood must come from an animal at the moment when it still "lives" — hence the slaughter of the animal. The bull is the strongest of all animals and therefore its blood will transmit the largest amount of strength, power, and life.

According to an ancient tradition, King Midas (738–696 B.C., Eusebius) committed suicide by drinking bull's blood when the Cimmerians overthrew his kingdom.<sup>13</sup> This was long ago seen to refer to a ritual designed to bestow immortality. The "slaying of the bull" is specifically attested for the ritual of Cybele<sup>14</sup>; and it is *the* decisive event in the legend and ritual of Mithras, whose cult came to Europe through Asia Minor.<sup>15</sup> Here we find precisely the situation that we must presuppose in a native legend to explain the adoption of the Theseus-Minotaur scheme. To be sure, the Lydian hero of the story was not the Iranian Mithras. Since the ritual of revival by bull's blood applied originally to the king, it may have been a legendary ancestor of kings, such as the



Lydian Manes.<sup>16</sup> Or again, it may have been a Herakles-like figure, for whose existence in Lydia we may find evidence in other legends.

That a Minotaur-like creature was known in Anatolian mythology is very likely. We have mentioned the bull-man of Mesopotamian type, with horned crown and bull's legs, who appears in Early Hittite representations; and bull-headed "demons" of varying meaning appear in monuments of the Hittite Empire. Indeed, the Cretan Minotaur is but the most famous representative of the species of bull-men who in varying guises seem to have haunted the imagination of the peoples of the Eastern Mediterranean in the second and the early first millennium B.C. Because of the close relations of North Syria and Cyprus with Asia Minor, it is interesting to note that a bull-headed human is shown between two gods or priests in a curious triadic group of silver which was found at Ugarit. A Submycenaean terracotta figurine from Cyprus portrays a dancer who is lifting a bull's head mask off his head. Other terracottas from Cypriote sanctuaries of the Iron Age portray a four-legged, centaur-like being with the lower body of a bull and a human upper body with a human, bearded head. For the Greeks, most scholars have rejected Shear's suggestion that a Minotaur leading tribute maidens on a leash is represented on a Mycenaean seal found in the Agora of Athens.<sup>17</sup>

A fascinating problem is posed by the bull-headed but human-bodied Minotaurs which apparently serve as handle attachments to Late Geometric Greek bronze cauldrons. There is no proof that they were intended as illustration of the exploit of Theseus. Did they have any special relation to the contents of the cauldrons? Should they be interpreted as "Dionysiac" demons, an interpretation advanced for their congener on the terracotta frieze in Rome?<sup>18</sup> Or were there in Greece, too, rituals involving bull's blood or the blood of a Minotaur that was collected in special "ritualistic" cauldrons? The question of meaning must at least be posed; and the same holds for the use of bull's heads as a standard decoration on other bronze cauldrons, Near Eastern and Greek.

In the latter case, a more general notion may be envisaged: those who drink from the cauldron will acquire bull-like strength. That notions of this kind may give an impetus to visual imagination is clearly shown by the Greek river gods, who are portrayed as human-headed bulls, a type formally allied to Cypriote Minotaurs. In the *Iliad* (21:237), Homer had spoken of Skamandros as "bellowing like a bull". The image of a torrent in flood evoked the notions of the irresistible, bull-like strength and the bull's tremendous roar. This sufficed to make a

human-headed bull a sufficient visual equivalent. In the motif with which we are concerned, however, the bull (cosmic or otherwise) is the victim, not a victorious power. Some evidence along these lines is available from Anatolia and Cyprus. The sealing of a tablet from Kül-tepe depicts a legend or ritual concerned with the slaying of a bull. This is a document dating before the middle of the second millennium. In the fourteenth century, the bull sacrificed to effect a cure of the Hittite King Murshilish is expressly called a "substitute" for the King. The solemn slaying of a bull is still shown on "Late Hittite" reliefs of Kara Tepe in Cilicia and Tell Frege, north-east of Hama.<sup>19</sup>

The substitution of a Minotaur for a bull and the requirement that the sacrifice be preceded by a combat place admittedly some difficulty in the way of our theory. It calls for a "Theseus" pattern, for a man or god who substitutes for the bull and who is slain. For the first possibility, we may recall the suggestion that the Ugarit bull-man is actually a man wearing a bull's mask, a suggestion which has also been advanced for the Cretan Minotaur. The pattern would fit Frazer's theory of the King who is slain or sacrificed. If, conversely, the bull-man is a god, the pattern would be similar to the stories in which the storm and rain god comes to grief. And the storm god was definitely equated with the bull in the Hittite pantheon. The objection here is that the Storm God usually succumbs to an evil power and is subsequently resurrected; whereas the Minotaur combat suggests the overcoming of the bull by a god or hero of positive qualities. However, the Mithras legend shows that the slaying of the bull may be a prerequisite to the ascent of a hero. We might guess, then, that in Anatolian-Lyidian mythology a god, hero, or king dispatched a bull or a bull-man and was increased in strength or even made immortal by this deed.

As far as we know today, the inhabitants of Lydia and Phrygia<sup>20</sup> had no elaborate figurative art prior to their contact with the Greeks. They may have taken the Theseus-Minotaur art type as a formula which offered the nearest scheme to the design ideally required for a clear presentation of their native legend.

## II. TYLOS AND MASNES

The history and mythology of Lydia have not fared well at the hands of the Greeks. Although Herodotus and Xanthus were acquainted with the country at the time when Lydian was still the prevailing tongue,<sup>21</sup> the Greek practice of interpreting the history of the barbarians in Greek terms for the benefit of the barbarians has created

much confusion.<sup>22</sup> Only some isolated events and a few names of native origin remain as the irreducible core of native traditions relating to events before the accession of Gyges.

During the last few decades, a number of scholars have recognized that we may be able to recapture something of the early history and mythology of Western Asia Minor by combining information from Hittite and other Near Eastern sources of the second millennium B.C. and Anatolian traditions preserved by Classical authors.<sup>23</sup> Such a story is the story of Tylos and Masnes which formed part of the local Lydian tradition at Sardis. Its outline has been reconstructed from coins issued by Sardis during the Roman Empire, from Pliny, and from Nonnus.<sup>24</sup> The theme was apparently the battle between two heroes and a dragon-serpent and the subsequent discovery of the herb of immortality. There is considerable uncertainty about the details and it is not impossible that there were two versions known even in Classical antiquity.

The major version apparently told of two heroes, who had set out in quest of the herb of immortality. They came upon the dragon who guarded the herb and slew him — but one of the heroes, Tylos, died in the fight. Thereupon the “wife” (or the “father”) of the dragon appeared with the herb. The surviving hero, Masnes (or Masdnes), possessed himself of the herb and revived his comrade.<sup>25</sup> Nonnus adds that the “sister” of Tylos was instrumental in securing the herb.

I should like to suggest that this legend represents an echo of the famous epic of Gilgamesh and Enkidu and that it also includes *motifs* similar to those of Anatolian epics preserved in Hittite sources. Although its origins go back to Uruk in Sumerian Mesopotamia, the Gilgamesh epic received its essential formulation from Semitic poets of the Akkadian and Old Babylonian eras. It was eventually translated into Hittite and was known in Eastern and Central Anatolia during the second millennium.<sup>26</sup> The following features of the plot seem to be echoed in the Tylos-Masnes story: two heroes who set out to fight a monster; the death of one of the heroes; and the connection between the snake and the herb of immortality. To be sure, there are important divergences. In the Gilgamesh story, the monster Huwawa is a guardian of the sacred cedar tree and not himself a serpent, although a serpent is somehow either part of him or helps him.<sup>27</sup> Enkidu, the companion of Gilgamesh, does not die in the fight; he dies by the decree of the gods because he has cut down the sacred cedar tree. Finally, the serpent is not the original possessor of the herb of immortality. He steals it from Gilgamesh and then rejuvenates himself “shedding his slough”.<sup>28</sup> This last act explains the connection between the serpent and the herb of



immortality. The serpent who sheds his skin rejuvenates himself and thus enjoys eternal life.

The story of the snake who revives another snake by means of an herb of immortality also occurs in the Cretan legend of Glaucus and Polyidus. I do not believe that the Lydian legend is dependent on the Cretan — the preservation of local Lydian names of Tylos and Masnes argues against such a dependence. Rather I assume with A. W. Persson that the Cretan story goes back to Minoan times and that any connection between the two stories would have to be relegated to the second millennium B.C.<sup>29</sup> It is my opinion that at some time before the downfall of the Hittite Empire (ca. 1190 B.C.) the Gilgamesh story became known in Lydia, probably through oral transmission and very likely in a considerably distorted form; and that it either stimulated the creation of a native legend about two heroes or influenced a pre-existing local myth — particularly in the concern with the herb of immortality.

Other aspects of the Tylos-Masnes story seem to link up with the Hittite legend about the Storm God and the serpent Ulluyanka.<sup>30</sup> Here the Storm God plays a part somewhat similar to that of Tylos. Although he does not die, he loses his heart and eyes. The serpent's daughter has a role somewhat similar to that of the "sister" of Tylos. By marrying her, the son of the Storm God retrieves the heart and eyes of his father.<sup>31</sup> The concern with death and revival of a god-hero perhaps forms the background for Tylos: the theme is extremely prominent in Anatolian beliefs and is, of course, specifically attested for Lydia by the myth about Attis and Cybele.

The "sister" of Tylos is pretty certainly linked to him by a love relationship. Apart from the Ulluyanka myth, we may recall the myth of Hedammu, in which an "Ishtar" (that is, any Magna-Mater, Cybele-like goddess) disarms the serpent by her loveliness.<sup>32</sup>

Finally, the herb of immortality is called *balis* by Pliny. Surely, the logical translation is "belonging to Bal" for which Nonnus has "flower of Zeus" (quite correctly) — for the Syrian-Anatolian Storm and Cloud God was often equated with the Cloud-gatherer Zeus. We know that Pliny took the story from the Lydian Xanthus. As Aramaic was the official language of the Persian government at Sardis in Xanthus' time and was used even in local funerary inscriptions,<sup>33</sup> one wonders whether a Semitic word might not have occurred in the account of Xanthus.

I mentioned the possibility that another local story may have dealt with the battle of only one hero against a dragon. We shall see presently



that both Tylos and Masnes were later equated with Herakles. Now "Herakles" had supposedly battled and killed on the river Sangaris a dragon who was destroying men and crops of Lydia.<sup>34</sup> And one of the Roman coins of Sardis shows only "Masdnes" battling a dragon.<sup>35</sup> This single combat may have been the early local version which was then transformed into the Tylos-Masnes myth. It raises the question whether Tylos and Masnes are not actually a duplication of the same type of figure undertaken either for poetic reasons, if the Gilgamesh epic was to be followed, or for political reasons, if two conflicting (dynastic?) interests were to be reconciled.

*Masnes* has a well-attested parallel form *Masdes*; and *Masdnes* is read by L. Robert on the coin previously read *Masanes*.<sup>36</sup> *Masnes* was the form used by Xanthus.<sup>37</sup> A. Wilhelm and others have suggested that *Masnes*, *Masdes*, via *Mannes* leads to the form *Manes*, which is the form used by Herodotus.<sup>38</sup> J. Whatmough, whose advice I have sought, writes: "The modern conjecture that *Masnes* is cognate with Latin *mānus* meaning 'good' falls to the ground since the older form appears to be *Masdnes* as well as *Masdes*. This being so, I am sure that it is not Indo-European. Presumably, it belongs to a stratum of language which antedated Indo-European and it may well be any of the Anatolian languages . . . something older than Lydian."

Without claiming linguistic competence to do so, I should like to submit for discussion the possibility that *Masdnes*, *Masnes* is derived from the name of the *Masa* people mentioned in the Hittite archives and located by some scholars in Western Asia Minor.<sup>39</sup> Assuming *Masa* to be a place name *Mas-anda*, meaning "Man of Masa", might result in *Masnde*, *Masdne*. We should then have the name of an old eponymos corresponding to Lydos as eponymos of Lydia in Herodotus I, 7. Indeed, "Lydos" might have been produced as a translation of *Masdnes* for the benefit of the Greeks like Herodotus who wanted to know why a country called *Lydia* had an ancestral hero called *Mas(d)nes*. For Xanthus, *Masnes*-*Manes*, was apparently in some fashion the first Lydian, perhaps even the first man.<sup>40</sup> On the other hand, in the original Anatolian belief, he may have been not only a hero but actually a god; for *Manes* occurs as a divine name. In any case, he seems to represent a very old tradition, quite possibly the tradition of people who lived in the area of Lydia ever since the third millennium B.C.

Tylos or Tylon was considered to have founded the Lydian dynasty of the Tylonii, which is the same as the "Herakleidai" of the Greek authors.<sup>41</sup> Whether he was originally part god, part hero as Gilgamesh of Uruk, or a real king with a theophoric name, we shall never know.

Herodotus must have found the equation Tylon-Herakles so well-established that he gives no hint of a local name. It has been suggested that the story of the infant Herakles and the serpents gave the starting point for the equation. It is, however, equally possible that a version of the Masnes-Tylos story provided the *tertium comparationis*. Supposing a version in which Tylos was the victor and Masnes the victim of the serpent, Tylos would obviously become Herakles. If late Hittite representations of the story were in existence, no Greek would hesitate for a moment to recognize Herakles and Iolaos in any scene showing two heroes fighting a serpent — as on the relief of the “Late Hittite” palace of Malatya.<sup>42</sup>

Tylos’ ethnic affiliation is doubtful. To quote J. Whatmough again, “Tylos is no doubt connected with an extremely widespread base *tul(l)* — meaning ‘hillock’. There is no reason to be certain that this is Indo-European, though there is nothing against it. It runs all the way from Gaul to Asia Minor.”<sup>43</sup>

I can do no more than point out two possibilities. The role of Tylos in the story may reflect an Anatolian legend of the young god-hero, who is either debilitated, or falls asleep, or dies, and then is revived again, a seasonal myth. If the “Herakles” of the Omphale legend is Tylos, we have an explanation of the native core of the Herakles-Omphale legend which was refashioned by the Greeks<sup>44</sup> and an intimation that Tylos, too, goes back a long way in Lydia’s past.

On the other hand, if we accept the tradition transmitted by Herodotus which associates the beginning of the rule of the Tylonii-Herakleidai in Lydia with the invasions and migrations of ca. 1200 B.C., Tylos would be a hero brought in by Maeonian invaders and superimposed upon earlier West Anatolian legends.<sup>45</sup>

Until new excavations provide more material for the study of the Lydian language and thus increase the possibility of disentangling its components, we shall not see clearly in these matters. But it seems worth while to indicate the directions in which we have to look.

### III. MOKSOS-MOPSOS

In his recent excavation at Perge in Pamphylia, Arif Müfid Mansel has freed and studied a monument which is a remarkable document of “Asianic” culture of Asia Minor in the first and second centuries A.D. This is the forecourt of the city gate of Perge, in Pamphylia. Built by the important family of the Plancii between 119 and 122 A.D., this richly decorated monument seeks to combine a proclamation of loyalty to the Roman Empire with the claim to Hellenic *paideia*. In the oval court

behind the rich arch of the city gate there were seen in the lower niches of the enclosure the statues of the twelve gods who were to protect the city. Above them, alternating with recent historical benefactors, members of the Plancii family, there appeared the mythical founders, whom Perge claimed as her own: Kalchas; the Lapith Leontheus; the Athenian Rixos, son of Pandion; Machaon; Minyas of Orchomenos; Labos; and "Mopsos", son of Apollon, Delphian.<sup>46</sup> We have here in architecture and sculpture the equivalent of propagandistic local chronicle or epideictic oration in honor of a city.

The discovery of the base of Mopsos<sup>47</sup> adds a new chapter to the fascinating story of a hero, whose historicity has received an unexpected confirmation. The story seems to begin during the reign of the Hittite King Tudhaliyas IV (1250-1220 B.C.) with the appearance of one Mukšuš who is mentioned in the Hittite archives of Boğazköy. Unfortunately, very little is known about him except that he was involved in the celebrated affair of Maduwattaš (possibly a Lydian whose name compares with Sadu-attes, Aly-attes) and the Achaean Atarisiyas, who were making considerable trouble for the Hittites in Western (and South-western) Asia Minor.<sup>48</sup> The next step brings us to a military leader and possibly a king, who figures in the early history of Lydia — in the same general area where Maduwattas and Mukšuš were exercising their energies. As far as the story can be elicited from somewhat conflicting traditions which presumably go back to Xanthus, Moksos-Mopsos was a great warrior who drove out (of Sardis?) a "tyrant" Meles (tyrannos — Asiatic word for lord, king). He then proceeded to capture the town of "Krabos", also called "Askalon". He "captured" the native goddess ("Atargatis") and her fish-son ("Ichthys") and threw them in the lake, where the fishes ate them. According to the version of Nicolaus of Damascus, Mopsos threw the inhabitants of "Krabos" into the lake, because they were "godless".<sup>49</sup> Mnaseas of Patara reports that fish was offered daily to "Atargatis" and eaten by the priests; and that gold and silver fishes were offered to her. He then quotes Xanthus as saying that "Atargatis" was captured by Mopsos the Lydian and thrown into the lake near Askalon.

To clear up the fish story first, there seems to have been — perhaps on Lake Koloe near Sardis — the sanctuary of a goddess known later as Artemis of Koloe.<sup>50</sup> Human sacrifices were brought to the man-eating fish (murenae?) inhabiting this lake. Apparently the town and the sanctuary bore some name including the syllables "Kolo" — sufficiently suggestive to the ear of "as-kolo" — to produce the association with "Askalon".<sup>51</sup> At some time during the early Iron Age, there was a



battle between Sardis (or its predecessor "Hyde") and the town on or near the Koloë Lake. Moksos acting on behalf of a Lydian "King" took the town and sanctuary and abolished or transformed the fish-cult. It is perfectly possible that he threw the statues of the goddess and of her fish-son into the lake and drowned her priests; or that he sacrificed them in accordance with their own ritual. Cumont has collected material which shows that lakes with sacred fish had existed in Asia Minor.<sup>52</sup> A peculiar scene involving a swimming man grabbing a fish is shown on the "Tyskiewicz" seal of mid-second millennium; unfortunately, its attribution to Lydia by Dussaud has no real support.<sup>53</sup> The fish-man was a well-known figure in Mesopotamian art and mythology. In Assyrian and Babylonian art there are shown not only fish-tailed men but also figures which may be priests attired as fish.<sup>54</sup> Lucian expressly connects the fish cult of North Syria with Lydia and Anatolia. In view of the multiplying evidence of early influences from Syria and Mesopotamia upon Anatolia, there is no reason to doubt the resemblance which led Lucian to suggest that all these cults were established by "Attis".<sup>55</sup>

As to the "Fish"-God, Berossus has preserved a Near Eastern tradition of a god "Oannes" who had a fish body, a human head under a fish-head (as on seals and reliefs), and human feet coming out of the fish tail. He came out of the water and taught agriculture, writing, and, in fact, all cultural inventions. His general function corresponds to that of the Mesopotamian god of wisdom, Ea.<sup>56</sup>

According to the chronology of Xanthus the "reform" of Moksos would have happened after the establishment of the dynasty of Tylon (Tylos) and therefore ca. 1200 B.C. But the sequence of the early Lydian kings is quite uncertain and confused.<sup>57</sup> In any case, the Lydian Moksos-Mopsos looks to be the same Mukšuš who figures in the Hittite archives between 1250-1220 B.C.

A point worth noting is that Moksos-Mopsos is called a "Lydian"; and that he is credited with some sort of religious revolution. This may have a bearing on the famous problem why people in the same region are both Lydians and Maeonians in ancient sources. In the *Iliad* (ca. 800 B.C.), Maeonians are specifically placed at the Gygean Lake. We may have in the Moksos story a dim memory of the struggle between the native? Lydians and the immigrant Maeonians. Such a struggle may well have occurred in the thirteenth century or the early twelfth century. Moksos was forced to leave. He next founded the sanctuary of Klaros, still close to the original Lydian territory. There follows his advance (by sea?) into Pamphylia, where he founds Phaselis, Aspendos,



and, as we now learn, also Perge.<sup>58</sup> He then proceeds eastward to Cilicia, where he founds Mopsouhestia and Mopsou-Krene. Here he apparently stays, establishes a dominion, and founds a dynasty. A "Late Hittite" king who in the eighth (according to others, seventh) century B.C. built a castle at Karatepe, on the Pyramus (Ceyhan) in the mountains north of the pass from Cilicia into Syria, calls himself "descendant of the house of MPŠ" — i.e., of Mopsos.<sup>59</sup> Thus, at the beginning and the end of the trail, at Boğazköy and at Karatepe, we find the name of Mukšuš-Mopsos firmly anchored in reliable and historic documents.

There are some things in the Mopsos story that are clearly secondary: any seer would be called "son of Apollo" by the Greeks, as he is in the inscription of Perge. Any considerable hero had to be brought into the Trojan war; Mopsos supposedly departed from Troy a year before its fall; but other authors say that he already ruled in Cilicia a year before the fall of Troy.<sup>60</sup>

What remains appears to be this. There was at some time in the late thirteenth and early twelfth century a famous Lydian (West Anatolian) chieftain, who had played an incisive role in the religious affairs of Lydia. He had managed to seize power in Lydia but was subsequently driven out (by the Maeonians?); whereupon he and his followers set out on a long trek (by sea?)<sup>61</sup> establishing strong points as they went. Movements of this kind may have brought about the transfer of the name Cilicia from Mysia to the plain of Adana.<sup>62</sup>

There is, admittedly, a question whether the "Mopsus Complex" refers to one or two persons. *Mukšuš* and *Moksos* are very closely allied forms and both refer to the West Anatolian hero and reformer; apart from the adventure in Klaros, *Mopsos* and *MPŠ* are used for the Pamphylian and Cilician seer. Two persons, a West Anatolian and an Achaean *might* be involved.

I believe the unitarian approach more promising. The Lydian tradition, which ran quite separately and reached the Greeks late, makes the hero a religious zealot; the Greek stories cast him into the more conventional mould of a seer. Remembering the violent proceedings of Moxos against the "Atargatis" cult, one wonders whether his "contests" with "Kalchas" in Pamphylia and Amphilochos in Cilicia were not really religious struggles resembling the "contests" of Hebrew priests and prophets with the pagans, rather than literary and musical contests like the apocryphal contest of Hesiod and Homer. Violent religions of the type exemplified by the worship of Cybele and Attis could easily excite violent opposition.

As to the name, the equation Mukšuš, Moksos-Mopsos is admitted to be impeccable. Yet with regard to the Lydian Moksos it may owe its origin to special circumstances. The name Mopsos had a past in Greece. J. Puhvel points out (by letter) that the name *mo-go-so* occurs in the Mycenaean Greek fragment KN X 1497 (Knossos). We have excellent early Greek evidence for a hero Mopsos firmly rooted in Thessaly as the eponymos of MopSION on the west slope of Mt. Ossa. He took part in the expedition of the Argonauts and engaged in a famous boxing match with Admetus during the funerary games for Pelias. Not only was this last event represented on the chest of Cypselus (in the second quarter of the sixth century?) but it is shown — and the name of “Mhopsos” adscribed — on Argive metal reliefs of ca. 600–575 B.C.<sup>63</sup> Stories about this Thessalian Mopsos were undoubtedly current in Greece before the seventh century B.C. It would be only natural for any mainland Greek to refer rumors about the exploits of one “Moksos” at the ends of the Greek world to this acoustically familiar, Thessalian Mopsos. It is after all only because the historian Xanthus was a Lydian that the correct name of Moksos has come down to us.

#### IV. THE RING OF GYGES AND THE TROJAN HORSE

In the second book of the Republic, Plato tells a very peculiar story. Gyges was a shepherd, presumably in Lydia. After a great thunderstorm and earthquake, the earth opened. Descending into a chasm Gyges found a bronze horse; and in the bronze horse a dead man; and on the man a gold ring. Eventually, Gyges discovered that with the proper manipulation the ring made him invisible. The story then follows Herodotus' account. Gyges went to the palace, seduced the queen, and, with her help, killed the king.<sup>64</sup>

For the purpose of Plato's argument it is the ring which makes invisible that counts; for it enables a man to commit unjust deeds without fear of detection and presents, so to speak, an unlimited opportunity for temptation. This context argues that the unusual and curious features of the tale are not invented *ad hoc*; for they have no value for the argument. These features are: the burial of a man within a horse and the appearance of an artificial horse of bronze.

The bronze horse, presumably a man-made construction, is puzzling. A possible explanation may lie in the existence of a ritual for a god, in which an artificial horse played a part. Such a ritual did exist in Anatolia; and a bronze horse played a part in it. From seals found in the Assyrian merchant colony at Kül Tepe (I C, ca. 1800 B.C.) and from

several Hittite texts, it appears that the horse was the sacred animal of the god or goddess Pirva.<sup>65</sup> What is particularly important: the Hittite texts describe not the god but his image — in other words, a man-made horse. The Hittite texts<sup>66</sup> speak of “Pirva . . . the image of a man . . . laid (covered?) with silver, standing on a *horse of bronze*, under it a bronze base” and of “Pirva . . . holding silver reins or silver whip, and some other object”. This ancestor of the Trojan horse is also shown to be an artifact by its representations on a Syro-Cappadocian seal, where the horse stands on a small pedestal. Another important piece of evidence is unfortunately controversial. On a painted sherd with figures in relief found at Kabakli,<sup>67</sup> an incomplete (the upper part is missing) animal is being worshipped by a man. In the register below, there were shown several people marching in a procession. H. Th. Bossert described the animal as a horse; but K. Bittel and T. Özgüç descry in it bovine characteristics; and I tend to agree with them.

However that may be, the seals teach us that the ritual of the god on the horse was accompanied by music.<sup>68</sup> We have here then not only the horse of bronze of the Gyges story. The multitude of people walking to music in a procession which centers on the statue of a sacred horse recalls the events before the fall of Troy as envisaged by Classical authors.<sup>69</sup>

There is no reason to doubt that rituals similar to that of Pirva continued to be practised in the Hittite and other areas of Anatolia to the very end of the Hittite Empire (ca. 1190 B.C.) and even later. Mycenaean Greeks had occasional contacts with the Hittites in the fourteenth and certainly through the thirteenth century B.C. They may have heard of, or even seen the procession with the Sacred Horse. Perhaps lack of eyewitness accounts resulted in the garbling of the story. In the Hittite representations the god stands on the horse or is seated on a throne which is placed on the back of the horse. If the statue of the god was taken down to be carried into a sanctuary, some confusion concerning the whereabouts of the god might easily result. Or again, a Hittite explaining the procession in which a horse (statue) was carried by itself might try to explain that “the divine power of the god was within the horse”. If one wanted to speculate, one might suggest that some West Anatolian city which was under special protection of the horse-god Pirva<sup>70</sup> was taken and sacked approximately at the time of the Trojan War despite a horse-carrying procession, an event not altogether incredible during the collapse of the Hittite Empire. If one wanted to speculate desperately, one might surmise that the cult of such a horse-god or goddess existed among the Trojans, “breakers of horses”.

The *Iliad* offers nothing definite about either a horse-god or a



horse-goddess, but in the *Iliupersis* the Trojan horse was to be dedicated by the Trojans to Athena. We may recall that Anat, the Canaanite counterpart of Athena as goddess of war, is the first divine power to be represented as riding a horse. A goddess riding sidesaddle on a horse is portrayed in a Mycenaean terracotta figurine deposited in a grave in Attica. Thus goddesses were associated with horses in Greece and in Syria around the time of the Trojan war.<sup>71</sup>

Published archaeological evidence from Troy itself is inconclusive. The horse was brought to Troy, probably by a new people, in the period Troy VI, ca. 1800–1275 B.C. It appears to have become more frequent in the later phases of this period. Bones of horses along with bones of other animals have been found in a building interpreted as a shrine, and are also reported from the area of the Cremation Cemetery. No further details are known of this sepulchral use, but mention is made of animal bones in general found under the funerary urns. It looks as if horse meat had been used as sacrificial offering in both cases, together with meat of other animals. Many other horse bones were found in the houses of Troy VI. The excavators comment that the same animals were used for everyday diet and for offerings. The only indication of possible religious prominence of the horse is discerned in the portrayal of sculptured horses' heads on vases which may have been used in religious rituals. Here horse heads are said to form the majority of such adornments, though other animal heads are also shown. The material on the archaeological phases before and after the fall of Troy (Troy VII A and Troy VII B) is yet to appear.<sup>72</sup>

I believe that the story of the Trojan Horse was stimulated by conflation of two different events connected with the horse, only one of which concerned Troy. The sack of Troy by a considerable expedition of the Mycenaeans was followed after a relatively short time by an invasion of horsemen coming from Thrace, who seized and held the city for some time. This seems to be the burden of archaeological evidence on Troy VII A and VII B.<sup>73</sup> Even without assuming that the respective Thracian chieftains had Thracian equivalents of names like "Hengist" and "Horsa", the onrush of cavalry when experienced for the first time was apt to make a powerful impression. Some such saying as that "Troy fell before a horse" got bruited about. At some later date (and there are probably four centuries or so, 1100–700 B.C. between the Thracian conquest and the first preserved account of the Trojan horse in the *Odyssey*) a Greek heard about an Anatolian ritual involving a man-made horse. In the interim, the Mycenaean and Thracian conquests of Troy had become thoroughly kaleidoscoped in the minds of



the Greeks, a process well-known from epics of other nations. They had vaguely heard that Troy fell before a horse; here was a horse being paraded about with religious ceremonies. And if the ritual did involve enclosing a divine or a human being in a horse — as in the Gyges story — this was all that an imaginative mind needed to connect the two traditions into one explanation of the Fall of Troy.

Anybody who has tried to follow in the footsteps of Herodotus and elicit information about habits or customs of a foreign land in an unfamiliar tongue knows that the possibilities of misunderstanding multiply in proportion to the complexity of the subject. It would not take long for a god “whose power dwells in a horse” to become transformed into a multitude of heroes hidden in a horse, if a Western Anatolian who did not know Greek was trying to explain a ritual to a Greek who did not know the respective Anatolian tongue.

The story of the Trojan horse makes a rather sudden appearance among the tales of the Trojan War. The *Iliad* gives no inkling of it; the *Odyssey* knows all essential traits. The legend was told in the *Little Iliad* by Lescheos of Mytilene and in the *Iliupersis* by Arctinus of Miletus.<sup>74</sup> Their native cities represent precisely the kind of ambient in which Anatolian legends and rituals would be known; but only vaguely, especially if they concerned olden times or matters, relating to tribes of the interior.

The Pirva ritual would account satisfactorily for the bronze horse of the Gyges legend, but Plato's account also suggests that the horse was somehow connected with tomb and burial — for there was a dead man in it.

According to H. G. Gueterbock, the texts concerning the god (or goddess) Pirva indicate that this god or goddess had something to do with the dead and the Nether World. If a “Descent of Pirva” and his horse to the Nether World was known in myth or ritual, we should have a very plausible nucleus for the formation of the Gyges legend.

Horses also played a part in the ritual of the Royal burial under the Hittite Empire but apparently only as cherished possessions of the king to be transferred from this world to the meadows in the beyond.<sup>75</sup>

The only other explanation of the dead man in the horse which occurs to me is that we have here an echo of some custom of the equestrian tribes such as the Cimmerians who had invaded Asia Minor in the seventh century B.C. and had penetrated into Lydia,<sup>76</sup> but I cannot find clear evidence for a burial rite in which the dead chief was buried within a horse, natural or artificial. Perhaps some expert on the ethnography of horse-riding nomads can find the right parallel.

## POSTSCRIPT

To honor the teacher who many years ago opened my eyes to the great horizons of the intellectual history of Greece, something touching the development of Greek art and culture would have been in order. But this happened to be *in der Werkstatt*. Vague, amorphous, and elusive though the Anatolian religious and mental attitudes may appear to us, they are not without relevance to the problem of the origins of Greek culture. For it is in this environment and against this background that the rise of the great Ionian centers of creative thought was to take place.

## NOTES

1. Exact provenance unknown (chance find outside the excavation). H. C. Butler, *Sardis* 1 (1922), 78, ill. 74. T. L. Shear, *AJA* 27 (1923), 131-150, pl. 1. Id., *Sardis* 10:1 (1926) 9-12, pl. 2 (color). G. M. A. Richter, *Greek Art Against Its Historical Background* (1949) 52, fig. 73. Met. Museum, N.Y., *Handbook of the Greek Collection* (1953) 44, pl. 31 a. H. Th. Bossert, *Alt-Anatolien* (1942) 27, fig. 187. The relief continued with the representation of the Lydian Artemis, n. 3, *infra*. Contrary to Shear's assumption, the building for which the sima was made was hardly a sepulchral shrine; in all other Greek and Phrygian sites the decorative terracotta reliefs were associated with sacral or residential buildings. An archaic predecessor of the Artemis shrine of Croesus is a possible candidate. The date of the relief is in the early sixth century (580-570 B.C.).

In addition to abbreviations current in Classical journals, the following abbreviations are used in this article: *AA* — H. Th. Bossert, *Alt-Anatolien* (1942). *ANET* — *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard (1st ed., 1950; 2nd ed., 1955). *ANSAC* — E. Porada, *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections* 1 (1948). *JNES* — *Journal of Near Eastern Studies*. *MAOG* — Aegyptisch Orientalische Gesellschaft, Berlin, *Mitteilungen*.

For answers to my queries and for help in securing publications and photographs I am indebted to H. Bloch, A. Goetze, H. G. Güterbock, M. J. Mellink, A. L. Oppenheim, N. and T. Özgüç, E. Porada, J. Puhvel, B. Schweitzer, E. T. Vermeule, and J. Whatmough.

2. Cf. Shear, *AJA* 27 (1923), 131ff. E. Kunze, *Archaische Schildbänder = Olympische Forschungen* 2 (1950), 10, 12-13, pls. 18, 22-24, 31, 54, Beil. 2, 7, dates the earliest of Argive bronze reliefs in the late seventh century but points out earlier Minotaur representations.

3. Acquired by the Louvre in 1906, before the beginning of American excavations. G. Radet, *REA* 10 (1908), 109-180. Id., *Cybébé* (1909) pl. 1. H. Koch, *RM* 30 (1915), 32, fig. 12. T. L. Shear, *AJA* 27 (1923), 133, pl. 2. *Sardis* 10:1 (1926), 13-15, pl. 3 (color). From the same sima as the Theseus — Minotaur; same date. Both groups may have been inspired by Greek metal reliefs. Cf. F. Matz, *Geschichte der griechischen Kunst* 1 (1950), 498, figs. 290, 291 a.

4. Herodotus 5:102 is very specific: the Ionians put in flames the sanctuary *ἐπιχωρίς θεοῦ Κυβήρης*. Artimu: W. H. Buckler, *Sardis* 6:2 (1924) 75, ten examples. Cybebe and her equivalents are not attested in the Lydian inscriptions from Sardis; neither does she appear in J. Keil's lists of divine names found in the Greek inscriptions of Lydia: *Anatolian Studies* W. M. Ramsay (1923) 255, whereas *Artemis Sardiane*, *Koloene* and others are frequent, sometimes with lions, 252. "Mother of Gods" enthroned between lions appears on a stele from Sardis in Berlin; but neither "Kybele" nor "Kybebe" occurs in the Greek inscriptions from Sardis. W. H. Buckler and D. M. Robinson, *Sardis* 7:1 (1932), 101, 180. That the great goddess of the Lydians could also be equated with Aphrodite by Charon of Lampsacus proves that the goddess had Ishtar-like traits and did not quite fit any of the Greek goddesses. Cf. Photius, s.v. *kybebos*. On Kubaba, cf. H. Th. Bossert, "Santas und Kupapa", *MAOG* 6:3 (1932). She may have originated in Mesopotamia but it is quite certain that she is one of the great divine powers of the "Hieroglyphic Hittites" and that her cult was widely spread through Asia Minor, Syria, and North Mesopotamia. R. D. Barnett, *Anatolian Studies* 3 (1952), 75, 93. O. R. Gurney, *The Hittites* (1952) 138, "Luvian". M. Riemschneider, *Die Welt der Hethiter* (1955), 70f., 85ff. speculates about the fate of Kubaba during the Hittite Empire.

5. In the fifth century the official name was clearly Artemis but the goddess may have had a double name, a phenomenon for which there is some indirect evidence. Cf. J. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier = Klio*, Beiheft 11 (1913), 266f. Kubaba, which is attested for the second millennium B.C., is certainly the earlier name. I hold with M. P. Nilsson that Artamuk (Artamiti in Pamphylia) does not belong to the Anatolian tradition of Lydia. Cf. *Geschichte d. griech. Religion* (2nd ed., 1955), 481; B. Pace, "Diana Pergea", *Anat. Studies* W. M. Ramsay (1923) 311 = *IG XII*, 784.

6. The association of the mountain goddess of Asia Minor with lions (symbolizing the roaring of the storm and thunder?) is surely older than its appearance in Classical sources. The goddess standing on the lion is well known in the art of the Hittite Empire; we have no evidence whether she was ever so represented in pre-Mermnad Lydia. In the reliefs of Yazilikaya, the Hurrian equivalent of Kubaba, Hapat is standing on the lion. H. Th. Bossert, *Alt-Anatolien* (1942), 57, fig. 535. Gurney, pp. 135, 141. The goddess enthroned between lions is at Sardis known only from a Roman stele, perhaps after a Hellenistic image. *Sardis* 7:1 (1932), fig. 89.

7. R. S. Young, *Univ. Museum Bulletin*, 16:1 (Philadelphia, 1951), 7f., with reconstructed drawing. "Found in association with very massive walls and foundations" assigned to the sixth century B.C. For the scheme of a hero fighting a monster in "Knielauf" posture, cf. E. Porada, *Corpus of Ancient Near Eastern Seals* (1948), 82, pl. 101, no. 686, "probably derived from the slaying of the monster Huwawa by Gilgamesh and Enkidu". Assyrian, 9-7th cent. B.C.

8. On the bull-man, cf. H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient* (1955), 27, fig. 14; 39, fig. 15; 44f., pls. 6b, 40, 121. The scene that has been referred to the combat of Gilgamesh and Enkidu shows a nude hero and a human-headed bull and would also formally bear the closest resemblance to the Theseus-Minotaur scheme. Cf. e.g. Ch. Zervos, *L'art de la Mesopotamie* (1935), fig. 257. The connection is doubted by Frankfort and E.



Porada, *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections* 1 (1948), 10, 236.

9. T. and N. Özgüç, *Ausgrabungen in Karahüyük* (1948), 88, pl. 47:1. *ANET* = *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. by J. B. Pritchard (1950), 72-99, transl. by E. A. Speiser.

10. The bull of Heaven in the Gilgamesh epic.

11. Prudentius, *Peristeph.* 10:1011f. For the connection of the bull slaying (taurobolium) with the Lydian Great Goddess, cf. C. H. Moore, *AJA* 9 (1905), 71 and F. Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism* (Dover reprint, 1956), 227 = Ch. 3, n. 34. Moore had rightly noted Stephanus Byz., *s.v. Mastaura*: "Rhea was also called *Ma* and the bull was sacrificed to her among the Lydians." A bull is represented on a terracotta fragment from another (sacral?) building of Sardis, somewhat later than the Theseus-Minotaur structure. Cf. T. L. Shear, *Sardis* 10:1 (1926), 15-17, pl. 4.

12. The symbolism of blood is as old as the Old Stone Age; the coloring of dead bodies with red-ochre being a well-known example.

13. Strabo 1:3, 21 (C61), ed. H. L. Jones (1917) 229. "Cimmerians invaded Phrygia, at which time Midas drank bull's blood, they say, and went to his doom" (εἰς τὸ χρεῶν).

14. Cf. n. 11, supra, and F. Cumont, 66f. It is, however, reasonably clear that the pattern of myth and ritual has to do with seasonal and cyclic events, not with hunt. For Hittite sacrifices of bulls, cf. n. 19.

15. Cumont, 142 ff. F. Saxl, *Mithras*. Mithras as a god is now attested for the fifteenth century B.C. in the Mitanni area adjoining Asia Minor. It is probably still true that he did not begin to flourish in Asia Minor until the Persian era, but several traits in the later Mithras legend may be Anatolian — such as the birth from the rock. H. Ehelolf and F. Sommer, *Kleinasiatische Forschungen* 1 (1929), 297ff. (Mitanni) and A. Christensen, "Die Iranier", *Handb. d. Altertumswiss.* 3:1:3 (1933), 209-212, 291, 294f.

16. On whom cf. infra, n. 38. Santas-Sandon, a god known in Lydia, was sometimes equated with Herakles. For Sardis cf. the Lydian inscription, *Sardis* 6:2 (1924), no. 4.

17. Bull-men, Hittite: T. Özgüç, *Ausgrabungen in Karahüyük* (1948), 88, and n. 124 (bull-headed humans). H. G. Güterbock, Deutsche Orientgesellschaft, *Mitteilungen* 86 (Dec. 1953), 70 and K. Bittel, *ibid.* 89 (June, 1957), 21, fig. 19. Ugarit: H. Th. Bossert, *Alt-Syrien* (1951), 41, figs. 603-604. Cyprus: J. L. Myres, *Cesnola Coll. Met. Museum New York* (1914), no. 2046; dated after "Granary Style" (1100 B.C. —) by E. Coche de la Ferté, *Essai sur la classification de la céramique mycénienne d'Enkomi* (1951), 37. E. Gjerstad, *Swedish Cyprus Expedition* 4:2 (1948), 127, 131. Agora: T. L. Shear, *AJA* 37 (1933), 540, fig. 1. Cf. A. W. Persson, *The Prehistoric Religion of Greece* (1942), 101. There is, however, a strange resemblance between the action of the Mycenaean figure and of the bull-man of the archaic frieze found in Rome. Cf. B. Schweitzer, "Stierrmenschen", *Charites E. Langlotz* (1957), 175-181, pl. 30; an excellent discussion of assorted bull-men, including Minoan and Cypriote.

18. Louvre. K. A. Neugebauer, *Antike Broncestatuetten* (1921), 32-33, fig. 14. Rome: Schweitzer, 180. For other early Greek minotaurs cf. E. Kunze, *Archaische Schildbänder* (1950), 129, n. 4.

19. R. Dussaud, *Prélydiens* (1953), 100, fig. 11. E. Porada says that these seals might be South-East Anatolian, ca. 15-14th century. Syrian and Mesopotamian



slaying of the bull: E. Porada, *ANSAC* (1948), nos. 147, 785. Late Hittite: H. Th. Bossert, *Jahrbuch für Kleinasiat. Forschung* 2:1 (1951), 109, pl. 9 and *Karatepe Kazilari* (1950), pl. 19. Cure of Murshilish: A. L. Oppenheim, "The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East", *Transact. Amer. Philos. Soc.*, NS 46:3 (1956), 231.

20. The finds of remarkable wood carvings from the time of the last Midas (before 700 B.C.) at Gordion and the existence of "Late Hittite" stone reliefs at Ankara prove that at least for a short period during the eighth century, Near Eastern art of Late Hittite and Syro-Phoenician character was available to the eastern Phrygians; yet just as in the matter of writing it was not the "Hittite hieroglyphs" nor Aramaic which was adopted but a Greek alphabet, so in art this contact was apparently insufficient to produce a developed figurative "language" suitable for mythological narrative. For the wood-carvings, cf. R. S. Young, *AJA* 61 (1957), 326ff., pls. 91f., and for the general situation M. Mellink, *ibid.*, pp. 392-395. Ankara reliefs: E. Akurgal, *Phrygische Kunst* (1955), 67f. *Späthethitische Bildkunst* (1949), pls. 48-50.

21. This is shown by Lydian inscriptions from Sardis, most of which date in the fourth century B.C. Cf. *Sardis* 6:2 (1924). The earliest Greek inscription is ca. 450 B.C. *Sardis* 7:1 (1932), no. 102.

22. E. Bickermann, "Origines Gentium", *Classical Philology* 47 (1952), 68-81. B. argues that Xanthus was trying to counter Pan-Hellenism with Pan-Lydianism; but Xanthus wrote in Greek for the Greeks. His name is Greek, not Lydian.

23. The most recent attempt: R. D. Barnett, "Ancient Oriental Influences on Archaic Greece", in *The Aegean and the Near East, Studies Presented to H. Goldman* (1956), 214ff.

24. B. V. Head, *Cat. British Museum, Coins, Lydia* (1901), cxi ff. Pliny, *NH* 25:14 (ex-Xanthus). Nonnus, *Dion.* 25:451ff. Cf. L. Alexander, *The Kings of Lydia* (1913), 54-57. L. Robert, "Une tribu de Sardes", *Études Anatoliennes* 1 (1937), 155-158 = Institut Français de Stamboul, *Études Orientales*, vol. 5.

25. *Da-masen* of Nonnus is clearly *Masen*, *Masne*. Pliny speaks of *draconis catulus* as the victim.

26. E. A. Speiser in J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (1st ed., 1950), 73 (2nd ed., 1955), 514-516, with references. Th. Bauer, "Ein viertes altbabylonisches Fragment des Gilgames Epos", *JNES* 16 (1957), 254-262, a reference I owe to A. Goetze. The Hittite fragments are published by J. Friedrich, *Zeitschrift für Assyriologie* 39 (1929), 8ff. Goetze also mentions a new Hurrian fragment from Büyük Kaya: *Mitteil. der Deutschen Orient-Gesellschaft* 87 (1955), 25.

27. Th. Bauer, 258, n. 6.

28. Speiser, Tablet XI, 289, of the Assyrian version.

29. Apollodorus, *Bibl.* 3:3. Hyginus, *Fab.* 136. A. W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times* (1942), 9-24. He shows that the Glaucus legend was known in Athens in the early fifth century B.C.

30. A. Goetze, "The Myth of Illuyankas", *ANET* (1950), 125-126.

31. According to Goetze's interpretation, the Storm God then kills his own son (rather than the son of the dragon as in the story of Tylos); but there seems to be some doubt on this point.

32. "Brother" and "sister" are frequent circumlocutions for "lover" and "beloved" in Near Eastern parlance. On Hedammu and "Ishtar", cf. J.

Friedrich, *Archiv Orientalni* 17 (1949), 230-254. R. D. Barnett, *Orient and Aegean, Studies H. Goldman* (1956), 221. E. Porada points out that the snake-dragon does not always symbolize a cosmic or "sacred" phenomenon. According to the representation and inscription of the stele of Tukulti Ninurta II found at Tell Ashara, the Storm God overcomes the rebellious population of Laga who are portrayed in the guise of a horned serpent. *Artibus Asiae* 20 (1956), 87.

33. *Sardis* 6:2 (1924), no. 1. L. Robert, *Études anatoliennes* 1 (1937), 158, n. 2, considers a connection with the Sardian tribe *Ali-balis*.

34. Hyginus, *Astron.* 2:14. Plutarch, *De fluu.* 12. Attributed to Panyassis by U. Wilamowitz, *Herakles* (1889), 316, n.91. Cf. Tümpel, *Mythlex*, s.v. Omphale, 873f.

35. L. Robert, pl. 1:7.

36. Robert, 158.

37. Dionysius of Halicarnassus, *Ant.* 1:27, cf. U. Wilamowitz, *Hermes* 34 (1899), 222. The form is absolutely certain because *Masnes* and *Pasnes* are quoted from Xanthus as examples of barbarous consonants by Hephaistion 6:1.

38. J. Puhvel (by letter) quotes J. Friedrich, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler* (1932), 119, Lyd. 26, 3, *mastan*, probably a feminine noun. *Manes*, but no *Masnes* or *Masdes*, occurs in other Lydian inscriptions, *Sardis* 6:2 (1924), 78. Cf. Herodotus, 1:94 and 4:45. L. Robert, 157, n. 1.

39. H. Th. Bossert, *AA*, 42, fig. 384. O. Gurney, *The Hittites* (1952), 155.

40. In Dionysius of Halicarnassus 1:27, 1, *Masnes* is son of "Zeus" and Earth. On the claim of "first man", cf. E. Bickermann, *CP* 47 (1952), 74. A. Alföldi, 40. *Jahrbuch d. Schweiz. Gesellschaft für Urgeschichte* (1949-1950), 26, connects *Manes* with the god *Men*.

41. Xanthus via Nicolaus of Damascus, cf. *FGrHist* IIA (1926), 349, no. 45. L. Alexander, *The Kings of Lydia* (1913), 53-57.

42. *Tylos*, like *Masnes*, is "son of earth" and rides a snake chariot like Triptolemos. T. E. Mionnet, *Description des médailles antiques* 4 (1809), 138, no. 789. He is either a young god or a culture hero. His relation to earth may be the same as that of *Santas* to *Kubaba*. *Santas*, who was also a patron of agriculture and viticulture, was known at *Sardis*. Cf. *Sardis* 6:2 (1924), no. 4. And elsewhere he, like *Tylos*, was equated with *Herakles*. Cf. R. D. Barnett, *Anatolian Studies* 3 (1952), 75, 93 and H. Goldman, *Hesperia* Suppl. 8 (1949), 164-174. For the relief from *Malatya* cf. *AA* 70, fig. 769.

43. If *Tyl-issos* in *Crete* derives from the same root, the word was already known in the Minoan language of the second millennium. J. Puhvel (by letter) regards *tylo-* as a Greek word related to Old Church Slavonic *tylu*.

44. The pattern is discussed by Barnett with reference to *Attis*, *Aphrodite-Anchises* and other Anatolian stories, *The Aegean and the Near East* (1956), 222ff. The suggestion of Wilamowitz, *Herakles* (1889), 318, that someone like *Creophylus* of *Samos* (*Epicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Kinkel, 60-62), who had made poems about other deeds of *Herakles*, first made up a *Herakles-Omphale* story for the Greeks, may well be right; but he would have had to start from some kind of native belief rather than a putative Thessalian myth to think up such a strange and un-*Herakles*-like situation. "Omphale" is probably a Greek translation of a native cult name of some *Ishtar-Kubaba*-like goddess. Note that *Charon* of *Lampsacus* had equated *Cybebe* with *Aphrodite*, *FHG* 4,

p. 627 = Photius, s.v. *Kybebos*. "Omphale" took away the power of "Herakles" by taking from him the divine *labrys* (double axe). Plutarch, *Quaest. Graecae* 45.

45. Herodotus 1:7, twenty-two generations, 505 years, before the accession of Gyges. Reckoning by Greek chronographers yields 685 B.C. plus 505, 1190 B.C. Or, taking Gyges' death in 652 B.C., adding a rule of 35 (Herodotus 1:14, has 38) years plus 505, 1192 B.C., Bossert, *Alt-Anatolien*, 25. A. T. Olmstead, *Anatolian Studies W. M. Ramsay* (1923), 292, argues that Assyrian sources indicate 648 B.C. for death of Gyges. A. R. Burn, *JHS* 69 (1949), 71, arrives at 1221 B.C., G. L. Huxley, *La Parola del Passato* 54 (1957), 210, about 1200 B.C. In any event, the accession of Tylon would fall into the period of migrations subsequent to the collapse of the Hittite Empire. I have discussed the problem of Maeonians and Lydians in *Studies D. M. Robinson* 1 (1951), 180-183. Subsequent review of evidence has strengthened my conviction that Maeonians and Kandaules (*centum*-word) are the invaders of the Early Iron Age, the (*satem*?) Lydians the inhabitants of the Bronze Age. The language must have been mixed. F. Sommer now holds that elements of Lydian are related to Hittite. A. Kammenhuber, *Revue Hittite et Asiatique* 14 (1956), 11, a reference owed to A. Goetze.

46. Arif Müfid Mansel, "Berichte über Ausgrabungen und Untersuchungen in Pamphylien", *Archäologischer Anzeiger* (1956), 104-119. Mansel points out that Rixos and Labos were hitherto unknown, and that the ultimate sources may have been found in the *Nostoi*.

47. Mansel, p. 109, fig. 60, inscribed base. The statue is apparently lost.

48. Gurney, *The Hittites*, 51ff. A. Goetze, Vorderasiatischegyptische Gesellschaft, Berlin, *Mitteilungen* 1927 (1928), "Maduwattaš", pp. 36f, 140. Much of this and other material in R. D. Barnett's excellent note on "Mopsos", *JHS* 73 (1953), 141-143. J. Puhvel (by letter) comments, however, that "it is dangerous to start embroidering on the 'hapax Imu-uk-šu-uš'" in this fragmentary passage.

49. Xanthus fr. 11 (*FHG* I. 38) = Athenaeus, *Deipnosophistae* 8:37 (346 d) from Mnaseas of Patara. Cf. L. Pearson, *Early Ionian Historians* (1939), 119-120. The version of Nicolaus of Damascus, *FGrHist* 2A (1926), 340, fr. 16; 2C (1926), 241. There are further complications in the possibility that Mopsos may have also had the name of "Askalos" or even "Daskylos". Cf. L. Alexander, *The Kings of Lydia* (1913), 46ff.

50. "Artimuk Kulumšiš" and "Artimun Kulumrak" in the Lydian-Aramaic bilingual, *Sardis* 6:2 (1924), nos. 1-2. J. Friedrich, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler* (1932), nos. 1-2. Artemis Koloene: J. Keil, *Anatolian Studies W. M. Ramsay* (1923) 252 = Strabo 13:626.

51. *Kol* occurs once, *kul* frequently in preserved Lydian words. *Sardis* 6:2 (1924), 77. For the possible meaning of the root *kol* (Kolophon, Kolossos), cf. Benveniste, *Revue philologique* (1932), 118, 381. Ed. Meyer and F. Jacoby took Askalon to be the Philistine city and suggested that the exploits of Moxos occurred during otherwise unknown Lydian campaigns in Syria, in pre-Mermnad times. G. L. Huxley, Univ. London. Inst. Class. Studies, *Bulletin* 3 (1956), 20, has Mopsos conquer Askalon as part of an incursion into Philistia during the migrations of the Land and Sea Peoples. What Xanthus actually said is by no means clear from the late quotations, but I believe L. Alexander was right in regarding the original "Askalon" of the Moxos story as a town in Lydia.



52. *Oriental Religions in Roman Paganism* (Dover Reprint, 1956), 245 = Ch. 5, n. 36.
53. R. Dussaud, *Prélydiens* (1953), 95, fig. 10. E. Porada says that such seals may have been made in the region of Kharkemish and refers to *JNES* 16 (1957), 134, n. 12.
54. E. Porada, *ANSAC* (1948), 93-95, no. 581 and esp. no. 773, pl. 117. H. Frankfort, *Cylinder Seals* (1939), 213, fig. 65. G. Contenau, *Manuel d'archéologie Orientale* 1 (1927), fig. 152, fish-priests exorcising a sick man; fig. 154, relief Nimrud. "Exorciste", according to Contenau, 3 (1931), 1306-1312, who interprets the scene as showing two priests of Ea, the sage god of the watery deep.
55. Lucian, *De Dea Syria*, 15.
56. B. Hrozný and F. Hommel, *Archiv Orientalni* 7 (1935), 1-5, propose him as equivalent to a scribe-god *Hani* or *Ua-nu*.
57. Cf. L. Alexander's attempt to establish a genealogical table, p. 58. F. Jacoby, *FGrHist* 2C (1926), 239-240. Presumably some sort of oral tradition about major events and "kings" existed in Lydia; but since the region was illiterate until ca. 700 B.C., a great deal of confusion seems to have occurred so that only the names and specific, individual events merit any credence.
58. R. D. Barnett, 142. For recent excavations at Klaros, cf. L. Robert, *Annuaire du Collège de France* 56 (1956), 4-6. Note also Moxoupolis in the Kabalis, V. Berard, *BCH* 15 (1891), 556. Arif Müfid Mansel. Archaeological evidence for Pamphylia for the period between 1200-700 B.C. is still missing. Cf. J. Mellaert, *Türk Tarih Kurumu, Belleten* 19:74 (1955), 125-130. He lists just one black-on-red sherd from Aspendos, fig. 31, seventh century? The basalt cauldron (?) found at Side might be as early as the eighth century, if it is a "Late Hittite" import, but if Greek it need not be earlier than the early sixth. Cf. Mansel, 50, fig. 44.
59. F. Rosenthal, *ANET* (2nd ed. 1955), 499-505, with bibl. Some of the huge literature which began with H. Th. Bossert's publications of his finds is summarized by I. Gelb and M. J. Mellink, *Bibliotheca Orientalis* 7 (Sept. 1950), 129-150. R. D. Barnett, *Anatolian Studies* 3 (1953), 83-84.
60. Eusebius II, 53. G. L. Huxley suggests that Eusebius obtained this date from Assyrian chronicles via Berossus, a large assumption. W. Ruge, *RE* (1933) s.v. Mopsos: 31:2, 245, 250, s.v. Mopsoukrene and Mopsuestia. A. Erzen, *Kilikien* (1940), 41-42. For Bossert's attempt to identify in Cilicia the archaeological sites connected with Mopsos, cf. M. Mellink, 149.
61. Callinus in Strabo 14-5, 17 has them cross the Taurus mountains. But this may mean the coastal range between Pamphylia and Cilicia.
62. A. Erzen, *Kilikien bis zum Ende der Perserzeit* (1940), 51-54. *Iliad* 6:395, 415. *Hilakku* is first mentioned in Assyrian annals of the ninth century B.C.
63. *RE* Ser. 1 31/2 (1933), 241. Cypselus chest: Pausanias 5:17, 10. H. Payne, *Necrocorinthia* (1931), 125, 141f. "Mhopsos": E. Kunze, *Archaische Schildbänder = Olympische Forschungen* 2 (1950), 9, no. iii, 178, 213, no. 3, 232, 242 (date). After Stesichorus?
64. II, 359 D — 360 B. The name of Gyges does not occur in the passage but is certain both from the story and the "ring of Gyges" in X, 612 B. "The ring of Gyges" sounds proverbial. I came upon the subject through a back door: K. Weitzmann, *Greek Mythology in Byzantine Art* (1951), 21-22, fig. 17. M. J.



Mellink pointed out the original and kindly secured for me the articles by H. Otten and H. Th. Bossert mentioned below.

65. H. Otten, "Pirva, der Gott auf dem Pferde", *Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung* 2:1 (1951), 62-73. N. Özgüç, *Türk Tarih Kurumu, Belleten* 17 (1953), 124-125.

66. In addition to H. Otten, Pirva is treated by C. G. Brandenstein, *Mitteil. D. Vorderas. Aegypt. Gesellschaft* 46:2 (1943), 58-59; H. G. Güterbock, *Orientalia* N.S. 15 (1946); H. Th. Bossert, "Königssiegel" 56, who thought Pirva a goddess; E. Laroche, *Recherches sur les noms des dieux hittites* (1947).

67. H. Th. Bossert, "Kleine Mitteilungen", *Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung* 2:1 (1951), 108, pl. 6. This is a relief vase like that of Bitik and dates ca. 1900-1600 B.C. Cf. T. Özgüç, *Anatolia* 2 (1957), 76.

68. N. Özgüç, *Jahrbuch* (n. 65, supra), 125, figs. 34-35. A seal of the Hittite empire (15th-14th century B.C.) in Bossert, 2:2 (1953), 108-109, figs. 1-2.

69. The only other archaeological competitor for the Trojan Horse is the Late Minoan II seal which shows a horse being brought on a ship across the sea. But this is usually taken to be a real horse, not an image; and it is an isolated occurrence in the Minoan art of Crete. A. J. Evans, *Palace of Minos* 2:1 (1928), 244, fig. 141a; 4:2 (1955), 827, fig. 805.

70. Otten points out that the cities named as worshipping Pirva cannot be safely located; the "Canish" tongue and the Luvian tongue are used in the ritual. A. Goetze thought at one time that Luvian may have been the language of the region of Troy. *Kleinasien* (1933), 55. Cf. K. Bittel, *Grundzüge* (1950), 53-54. H. Hencken, *Amer. Anthropologist* 57:84 (1955), 40.

71. Ed. Delebecque, *Le cheval dans l'Iliade* (1951), esp. 239-243, "Le cheval et les dieux", a reference I owe to R. Jakobson. R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra* (2nd ed. 1941), 109, fig. 34. A. R. Schulman, *JNES* 16 (1957), 263-271. D. Levi, "La dea micenea a cavallo", *D. M. Robinson Studies* 1 (1951), 114-125, pl. 4 a-b. I have been unable to consult N. Yalouris, "Athena als Herrin der Pferde".

72. C. Blegen, J. L. Caskey, and M. Rawson, *Troy* 3 (1953), 10, 253, 307, 351, 373-374, 393; horse-head attachments, 75-76, fig. 332. Cf. also S. F. Hood, *BSA* 48 (1954), 91. A treatment of skeletal remains is to be published by N. G. Gejvall. The material on the "Trojan War" and Thracian? phases in the forthcoming volume of *Troy* 4. The references to the horse in the Iliad are treated in detail by Ed. Delebecque in *Le Cheval dans l'Iliade*.

73. Cf. *AYA* 52 (1948), 143-144.

74. Proclus, *Chrestom. Epicorum Graecorum Fragm.*, ed. G. Kinkel.

75. H. G. Güterbock, *Archaeology* 6 (1953), 215-216, fig. 10. Güterbock, by letter, says that Pirva may have been both god and goddess, the latter possibly comparable to Ishtar (who did descend to the Nether World). He quotes his note in *Oriens* 9:2 (1956), 312, and for the ritual involving the burning of the heads of horses and the transfer of horses to the Royal Meadow in the beyond, *Keilschrifttexte aus Boghazköy* (= KUB), 30, no. 24. Edith Porada recalls in this context Mesopotamian representations of a horse-head in a vaulted niche (cave?) and on a shrine, and points out that in the former the cave might symbolize the Nether World. W. J. Hinke, *A New Boundary Stone of Nebukadnessar I* (1907), 131, fig. 49 (ca. 1146-1123 B.C.) *ANSAC* 66, no. 588, pl. 81 (Cassite, twelfth century B.C.).

4+C.P.

76. M. Gimbutas, *The Prehistory of Eastern Europe* 1 (1956), 90-92, possible ancestors of Cimmerians, 1700 B.C. The spread of "equestrianism" into the Near East and the Mediterranean is a subject which I intend to treat elsewhere. For general surveys with some of the relevant bibliography, cf. Delebecque, 213-248; S. F. Hood, "A Mycenaean Cavalryman", *BSA* 48 (1954), 86-93; E. D. Phillips, "New Light on the Ancient History of the Eurasian Steppe", *AJA* 61 (1957), esp. 274-276, on burials. He mentions one example of a chieftain buried on his horse. Herodotus' account of fifty embalmed horsemen placed around the barrow of a Scythian chief, looks less incredible now that the great importance of both horse-burials and human sacrifices among nomad horsemen is better known. Herodotus 4:72; cf. T. T. Rice, *The Scythians* (1957), 89, who gives an up-to-date survey of equestrian nomads, their burials, and their horses, including the sensational new discoveries in the frozen burials of Pazirik.

## DIE ENTSCHEIDUNG DES ETEOKLES IN DEN SIEBEN GEGEN THEBEN

VON ERWIN WOLFF

VOLLZIEHT sich die Entscheidung des Eteokles, im Zweikampf seinem Bruder gegenüber zu treten, nach dem Willen der Götter? oder durch eigenen Entschluss? oder wirken beide, göttliches Verhängnis und menschliches Wollen zusammen? — Nur das letzte ist aeschyleisch. — Das Versäumnis, diese drei Fragen ausdrücklich zu stellen, hat die Klarheit einiger neuerer Darstellungen beeinträchtigt. Aber auch die Frage nach den Umständen, unter denen die Entscheidung möglich wird, wird noch einmal untersucht werden müssen; denn von ihr hängt die Beantwortung jener Grundfrage ab.

Der Wendepunkt in Aeschylus *Sieben*, von dem aus die Bewegung des Dramas reissend der tragischen Erfüllung zuströmt, ist der Augenblick, in dem Eteokles durch den Späher erfährt, dass der Bruder am siebenten Tore ihn zum tödlichen Zweikampf erwarte. In diesem Augenblicke verwandelt sich der Besonnene, Fromme in einen in düsterem Wahnsinn an denn Göttern Verzweifelnden, der die Ausforderung zum Brudermord leidenschaftlich bejaht. Und zwar ist es nicht so, dass der Hass des Bruders auf ihn überschläge — die Empörung über den Bruder (658–671) gilt wesentlich der Adikia des “Streitsüchtigen” — vielmehr bemächtigt sich das neue fremde Pathos seiner mit dem Innewerden einer Verkettung, die offenbart, dass nunmehr der Geschlechtsfluch zu seinem Ziele kommt (653–655):

ὦ θεομανές τε καὶ θεῶν μέγα στύγος,  
ὦ πανδάκρυτον ἄμὸν Οἰδίπου γένος·  
ὦμοι, πατρὸς δὴ νῦν ἀραὶ τελεσφόροι.

Der Chor bemerkt mit Entsetzen, dass er so faktisch dem Bruder “mit dem bösen Namen” ähnlich zu werden droht; und nun entwickelt sich eine Szene des Flehens und Trotzens, die man gewissermassen als Gegenbild des Auftrittes (182–263) ansehen kann (besonders 260–261=712–713): denn dort war der Chor der (vor Angst) Wahnsinnige, Eteokles der besonnen Ratende. Während aber in jenem

Auftritt es dem König glückt, die Angst der Frauen zu beschwichtigen (sie resignieren vor dem μόρσιμον):

262—σίγησον, ὦ τάλαινα, μὴ φίλους φόβει.  
—συγῶ · σὺν ἄλλοις πείσομαι τὸ μόρσιμον.

führt in unserer Szene der letzte Appell des Chors an Eteokles, doch kein Bruderblut zu vergiessen, nicht zum Ziel (718–719):

—ἄλλ' αὐτάδελφον αἷμα δρέψασθαι θέλεις;  
—θεῶν διδόντων οὐκ ἂν ἐκφύγοις κακά.

Die Resignation vollzieht sich hier im Hinblick auf die Götter.

Doch verfolgen wir erst einmal den Innenbau der Szene. In den einleitenden Trimetern hatte der Chor den Eteokles gewarnt, dem Bruder mit dem Unglücksnamen gleich zu werden. "Lass die andern Kadmeer mit den Argivern kämpfen; denn die Befleckung mit Bruderblut ist nicht abzuwaschen." Der Krieger entgegnet, dass sei nicht ohne Schande möglich. In den ausgehenden Trimetern kommen die Frauen auf den früheren Rat zurück: "Gehe nicht den Weg zum siebenten Tor hinaus."

Einem Hopliten steht ein solches Wort nicht an, ist die Antwort. Hier liegt das ganze Gewicht auf der menschlichen Kriegerehre. Das zum Brudermord drängende göttliche Walten tritt erst in dem letzten Verspaar hinzu (719):

θεῶν διδόντων οὐκ ἂν ἐκφύγοις κακά.

Mit dem Umbruch in bewegte Rhythmen (687) treten wir in die Region des Dämonisch-Unheimlichen ein. Dem Chor erscheint Eteokles als ein von Ate und bösem Eros Besessener. Eteokles rechtfertigt sich mit seiner Ohnmacht gegenüber dem Zorn des Phoebus, unter dem das ganze Geschlecht des Laios denn nun zur Unterwelt fahren möge. "Da das Geschehen gewaltig ein Gott beeilt." Diese Worte müssen uns ein Rätsel bleiben, ehe wir die näheren Umstände der Entscheidung kennen. Der Chor hält an dem bösen ἔμπερος nach unerlaubtem Blut in der Seele des Helden fest.

Eteokles wiederum beruft sich auf eine von aussen wirkende dämonische Macht: den Vaterfluch, und kehrt damit zu seinem ersten Eindruck (655) zurück. Die Frauen warnen ihn, sich nicht von ihm antreiben zu lassen. Die Erinys darf nicht ins Haus, solange die Götter Opfer aus den Händen annehmen. "Den Göttern sind wir kein Gegenstand der Fürsorge mehr; warum dem Todeslos noch schmeicheln?"



Hier wird aus dem Motiv von Phoebus' Zorn die letzte Konsequenz der Verzweiflung gezogen. "Doch kann der Dämon umschlagen zu sanfterem Wehen. Jetzt zwar siedet er noch." "Der Fluch des Oedipus hat ausgesiedet. Allzu wahr waren meine Träume, als sie mir die Teilung des väterlichen Erbes kündeten." Eteokles biegt die Begründung von den Göttern, vom Dämon zu Oedipus' Fluch zurück, mit dem er Vers 655 eingesetzt hatte. Von den Träumen erfahren wir jetzt erst im Drama; es muss, werden wir schliessen, einmal ein Umstand eingetreten sein, der Eteokles sich sagen liess: die Träume waren also wahr; wir schliessen: es war in dem Augenblicke, in dem Eteokles das Walten der Flüche des Vaters zu erkennen glaubte.

Es ist vor uns ein Bild entstanden, in dem das menschliche Motiv der Kriegerethre neben der Verzweiflung, von den Göttern verlassen zu sein, steht und innerer dämonischer Drang (Eros, *ἔμερος*) auf von aussen her wirkende dämonische Kräfte (Vaterfluch) zu antworten scheint. Mit dem Vaterfluch begann es, die Götter machen den Beschluss. Der böse Eros in der Seele scheint eine Reaktion auf das Innwerden des Dämon zu sein.

Die genaue Durchsicht der waltenden Motive hat neben der Feststellung ihrer Mannigfaltigkeit und ihres Gegensatzes den Gewinn gebracht, gewisse Schwierigkeiten im Verständnis klarer zu sehen. Die Stringenz des Motivs der Kriegerethre scheint noch nicht streng genug erbracht: Eteokles konnte ja, an einem anderen Tore als dem siebenten, dem Bruder ausweichen. Inwiefern der Gott "gewaltig die Sache beeilt", wurde nicht ganz durchsichtig. Auch wann und wodurch die Träume ihre Wahrheit bewiesen hätten, blieb noch in der Schwebe. Aber wir haben ja auch die Handlung erst von ihrem Brennpunkte: dem Gewahrwerden des Verhängnisses durch den Helden an verfolgt (653). Wie es zu dem Verhängnisse kam, muss ein weiteres Zurückgehen zeigen.

Eteokles hat 282 die Frauen nach ihrer Beruhigung verlassen mit den Worten:

ἐγὼ δέ γ' ἄνδρας ἔξ ἐμοὶ σὺν ἑβδόμῳ  
ἀντηρέτας ἐχθροῖσι τὸν μέγαν τρόπον  
εἰς ἑπτατειχεῖς ἐξόδους τάξω μολῶν,  
πρὶν ἀγγέλου σπερχνοῦς τε καὶ ταχυρρόθους  
λόγους ἰκέσθαι καὶ φλέγειν χρείας ὕπο.

Es bleibt die Möglichkeit offen, dass wirklich ein dringender Bote kommt und ein vorzeitiges, eiliges Anrücken des Feindes meldet: dann musste Eteokles geholt werden, unterbrochen vielleicht in seinem

Geschäft der Auswahl der sieben Führer. Oder er könnte nach Erledigung seiner Aufgabe ungerufen auf die Bühne kommen. Was geschieht (371) ist, dass ein Kundschafter eilends auftritt, und gleichzeitig in Eile auch der König. Der Späher meldet noch kein Nahen der Feinde; der Seher Amphiaraios duldet noch nicht das Ueberschreiten des Flusses und muss deshalb das Schmähen des Tydeus leiden. So sicher wie mit dem von Eteokles genannten "Boten" das Auftreten des "Spähers" vom Dichter vorgeedeutet wird, so wahrscheinlich erscheint es mir hinwiederum auch, dass der Dichter, falls er das Geschäft der Auswahl der sieben Torverteidiger als unterbrochen und also unvollendet verstanden wissen wollte, auch ein Mittel angewandt hätte, diese wichtige Tatsache den Zuschauer von Anfang an wissen zu lassen: er hätte, wenn er nicht den König holen lassen wollte, ihn am Anfang der Szene in ein paar Worten sagen lassen können, dass er sein Geschäft notgedrungen unterbrochen habe. So wie beide Männer zugleich "eilends" auftreten und dann sogleich der Bericht des Spähers einsetzt, musste der Zuschauer notwendig schliessen, dass Eteokles wirklich die sechs Helden mit sich selbst als siebentem abgeordnet habe, "bevor des Boten eilige Meldung kam". Wenn der Dichter nun, bei Nennung des ersten Recken (Melanippos) sich ausdrückt, (407f.).

ἐγὼ δὲ Τυδεῖ κεδνὸν Ἀστακοῦ τόκον  
τῶνδ' ἀντιτάξω προστάτην πυλωμάτων

und bei der des sechsten (Lasthenes) 621 ἀντιτάζομεν, bei der Nennung des zweiten (Polyphontes) aber (448) das Perfekt τέτακται gebraucht, bei der des dritten (Magareus) gleichfalls das Perfekt (472 f.)

πέμποιμ' ἂν ἥδη τόνδε, σὺν τύχῃ δέ τω  
καὶ δὴ πέπεμπται . . .

bei dem vierten (Hyperbios) den Aorist (504 f.)

Ὑπέρβιος δὲ κεδνὸς Οἶνοπος τόκος  
ἀνὴρ κατ' ἄνδρα τοῦτον ἤρεθῃ . . .

bei dem fünften (Aktor) das Präsens (553 f.)

ἔστιν δὲ καὶ τῷδ', ὃν λέγεις τὸν Ἀρκάδα,  
ἀνὴρ ἄκομπος, χεῖρ δ' ὄρᾳ τὸ δράσιμον,  
Ἀκτωρ . . .

so halte ich es für unmöglich, dass er einfach durch die blosse Tempusvariation den Zuschauer wissen lassen wollte: die vier mittleren Helden

habe Eteokles schon Zeit gefunden, auszuwählen, den ersten und sechsten aber wolle er jetzt erst abordnen. Es ist unmöglich schon deshalb, weil hier soviel auf dem Spiele stand: nämlich die Frage, ob das *εἶμι καὶ ξυστήσομαι καὶ τὸς* (672 f.), das Eteokles bei sich selbst dem Gegner am siebenten Tore, seinem Bruder gegenüber, gebraucht, eine schon vorher getroffene Wahl bedeuten solle oder eine gegenwärtig zuerst gefällte Entscheidung: ob er sich selbst dem Bruder zum Gegner gibt — oder ob der Bruder ihm an seinem für sich selbst gewählten Tore zum Gegner gesetzt worden ist. Gesetzt von wem? Das ist eine spätere Frage.

Ich nehme daher zunächst probeweise an, dass *ἀντιτάξω* (408) und *ἀντιτάξομεν* (621) nicht bedeutet "ich treffe jetzt erst die Anordnung, wähle jetzt erst zum Gegner", sondern: "ich werde ihm gegenüber stellen" das heisst "er wird ihm gegenüber stehen" (der gültige Akt der Auswahl ist aber schon getroffen). Damit fiel allerdings Kittos Auffassung der Szene hin, nach der Eteokles nach jedesmaliger genauer Abwägung der Eigenschaften des feindlichen Führers einen ihm konträr entsprechenden Charakter als Gegner gegenüber stellt. Aber diese Auffassung ist ja auf jeden Fall hinfällig bei den vier mittleren Gegnern (2-5): hier ist die entscheidende Wahl, nach des Dichters eigenen Worten, schon getroffen, bevor der Kundschafter die Bühne betritt und die feindlichen Helden in ihrem Charakter beschreiben kann. Wenn es aber Eteokles nicht sein kann, der, in bewusster Auswahl, jedem der Feinde seinen entsprechenden Charakter aus den heimischen Helden zum Gegner gibt, wem ist es dann zu danken, dass Feind und Verteidiger so zueinander passen? Der König gibt uns an zwei Stellen selbst darauf die Antwort (508)

*Ἑρμῆς δ' εὐλόγως συνήγαγεν*

und (472 f.)

*πέμποιμ' ἄν ἤδη τόνδ, σὺν τύχῃ δέ τω·  
καὶ δὴ πέπεμπται . . .*

Die Götter haben es so gefügt. Auf welchem Wege? das lehrt die erste Botenrede (55 f.)

*κληρουμένους δ' ἔλειπον, ὥς πάλιν λαχὼν  
ἕκαστος αὐτῶν πρὸς πύλας ἄγοι λόχον.*

Sie walteten im Lose, das jedem der Feinde sein Tor gab. Eteokles hat, in Unkenntnis über die Verteilung der Feinde, jedem seinen Gegner bestimmt, so auch sich selbst: am siebenten Tore. Welche tragische Verkettung musste ihm bei der siebenten Rede des Boten

aufgehen! Die Götter selbst hatten ihm den Bruder als Gegner gesandt. An dieser Erkenntnis entzündet sich sein Pathos (653 f.)

ὦ θεομανές τε καὶ θεῶν μέγα στύγος,  
ὦ πανδάκρυτον ἄμὸν Οἰδίπου γένος.  
ὦμοι, πατρός δὴ νῦν ἀραὶ τελεσφόροι.

Die Rätsel und Unklarheiten der folgenden grossen Entscheidungsszene beginnen sich jetzt zu lösen. Ganz ähnlich wie Agamemnon (*Ag.* 205 ff., besonders 212, πῶς λιπόναις γένωμαι) sieht sich Eteokles durch ein göttliches Zeichen vor die Wahl gestellt, entweder gegen sein eigenes Blut zu freveln oder seine Kriegerehre zu verletzen, indem er von dem sich selbst gesetzten Platze weicht, und wie im *Agamemnon* steht hinter dem göttlichen Zeichen ein alter Fluch. Wie im *Agamemnon* endlich lässt der Chor in den *Sieben* das Motiv der Kriegerehre nicht rein gelten, sondern er spürt in dem Entschluss des Königs das Wirken einer wahnsinnigen Verblendung (*Ag.* 222 ff.)

Βροτοὺς θρασύνει γὰρ αἰσχρόμητις  
τάλαινα παρακοπὰ πρωτοπήμων

oder eines unheimlichen bösen Eros (*Sieben* 686 ff.), die ihn verwandeln. Der Held der *Sieben* bestätigt diesen Eindruck des Chores durch seine eigenen Antworten in dem er seine Verzweiflung an der Gnade der Götter gesteht, eine Verzweiflung, die eben aus jenem Zeichen der Götter, ihm gewiss geworden sei:

689—ἐπεὶ τὸ πρῶγμα κάρτ' ἐπισπέρχει θεός . . .  
703—θεοῖς μὲν ἤδη πως παρημελήμεθα . . .

Auch die früheren Unheilsträume werden jetzt von ihm auf Grund jenes Zeichens verstanden.

Wir sahen, wie im *Agamemnon* so auch in den *Sieben* göttliches Zeichen und menschlicher Entschluss in einem ähnlichen durchaus geheimnisvollen Miteinander zusammenwirken. Für die *Sieben* aber konnte diese Erkenntnis erst gesichert werden, indem wir den Versuch machten, die Auswahl der thebanischen Heerführer als bereits vor der zweiten Botenszene beendet nachzuweisen.

## ANMERKUNG

Zu der Frage, in welchem Zeitpunkte Eteokles die Wahl der thebanischen Führer getroffen hat, vergleiche die abweichenden Auffassungen von Pohlenz, *Die griechische Tragödie* S. 89 und Kitto, *Greek Tragedy* (New York, 1954), s. 52. Pohlenz: "Unbekümmert hält (der Dichter) . . . die Handlung an, schraubt sie



sogar ein Stück zurück. Jetzt erst bestimmt Eteokles die Verteidiger für die sieben Tore. Als Absicht hat er dies schon vorher ausgesprochen, und obwohl er sie während des Chorliedes zum Teil ausgeführt haben muss, trifft er jetzt noch einmal ohne weitere Motivierung auf der Burg mit seinem Späher zusammen. . . ." *Kitto*: "There are seven gates, and we can guess, though Eteocles has no suspicion, that Polyneices is to take the seventh. Eteocles therefore has six chances of safety—but the whole point of the scene is that Aeschylus does not leave it to chance. He makes Eteocles not merely a prudent commander but also a man of acute moral perceptions, and ruins him this way. Against each attacker, who is prefigured equally in his physique, his device, his motto, his language, he appoints not merely an adequate fighter, but the man best fitted by his moral character to meet that particular assailant. Each time it is impossible for Eteocles to say, 'I am the man to withstand this form of wickedness.' He does not meet his natural opponent until he comes to the seventh gate."



## DIE DRAMATISCHE HANDLUNG DER SIEBEN GEGEN THEBEN

VON HARALD PATZER

DAS Verständnis der dramatischen Handlung in Aischylos' *Sieben* wurde durch einen Aufsatz von Friedrich Solmsen: 'The Erinys in Aischylos' Septem' (*T.A.P.A.* 1937, 197ff.) entscheidend gefördert. S. erkannte, dass mit 653 nicht nur, wie immer angenommen, ein neuer Dramenteil beginnt, sondern eine neue *Handlungsstufe*: die Erinys als Ausführende des väterlichen Fluches, die bis jetzt ruhte oder doch verborgen blieb, wird tätig, indem sie durch die Botenmeldung über Polyneikes Eteokles zur Einsicht zwingt, dass es ihm von den Göttern verhängt ist, gegen den Bruder kämpfen zu müssen. S. erschloss dieses Hereinbrechen des Dämons in die Handlung aus dem schroffen Umschlagen von Eteokles' Gemütslage<sup>1</sup> 653ff.: aus dem besonnenen und seiner selbst sicheren Lenker der Verteidigung des belagerten Theben, der den fassungslosen Weiberchor (mit geringem Erfolg) zur Zucht zurückzurufen sucht, ist nun ein in Verzweiflung leidenschaftlich zum Bruderkampf Drängender geworden, den kein Zuspruch desselben Chores mehr zur Besinnung bringt. Solmsens Ansatz einer scharfen Handlungsäsur bei 653 hat nun durch Erwin Wolffs Beitrag in dieser Festschrift (S. 89ff.): 'Die Entscheidung des Eteokles in den *Sieben gegen Theben*' eine noch festere Begründung erhalten. W. folgert zwingend aus dem Text (merkwürdig, dass niemand vor ihm so weit zu gehen wagte — auch Solmsen bleibt bei der alten Auffassung), dass Eteokles *alle* sieben Verteidiger, sich selbst eingeschlossen, bereits *vor* dem langen Botenbericht 375ff. an die Tore befohlen hat. Damit ändert sich aber Entscheidendes. Aus einem bisher dem Schein nach natürlichen Gang der Dinge tritt plötzlich das unheimliche Wunder hervor, dass Eteokles' Zweikampfgegner der eigene Bruder ist. Hierin bezeugt sich für ihn untrüglich, dass des Vaters Fluch sich nach göttlicher Fügung erfüllt. Von nun an beherrscht die Ausweglosigkeit dieser göttlichen Fügung, die kaum noch einen schmalen Raum für die Wahrung der Feldherrnlehre lässt, sein Denken durchaus.

Mit den Deutungen von Solmsen und Wolff, die, auf unabhängigen Wegen gefunden, so bemerkenswert zusammenstimmen, ist die lange herrschende *communis opinio* ein für allemal überwunden, nach der das

dichterische Thema der Szene 653–719 und damit des ganzen Dramas die *freie Entscheidung* des Eteokles für die Rettung der Polis um den Preis des eigenen Lebens und des götterverhängten Brudermordes sei.<sup>2</sup> Die neueren Deutungen zeigen uns den vom Dichter gewollten Akzent gerade an der entgegengesetzten Stelle: statt letzter sittlicher Freiheit in allem grässlichen Schicksalszwang vielmehr göttliche Lenkung selbst noch hinter dem Schein freien Planens. Nach Wolffs Deutung wird erst eigentlich sichtbar, wie der Dichter alles getan hat, um für Eteokles den Zweikampf mit dem Bruder so unausweichlich wie nur möglich zu machen: die nach 42 verschärfte Kampfklage zwingt zu eiligsten Massnahmen (58,286), so dass Eteokles (sieht man vom Gebot der Kriegerehre ab) zu einem Tausch seines Tores mit einem der anderen, die ja schon alle besetzt sind, keine Zeit mehr bliebe. Er steht ganz unter dem Druck der Zeit, glaubt er doch kaum sich das kurze Verweilen beim Klageruf über das gottverlassene Geschlecht 653–665 gestatten zu dürfen aus Furcht vor einem *δυσφορώτερος γόος* (nämlich um die etwaige Niederlage der belagerten Stadt). In den neueren Aischylosdarstellungen ist in der Tat die freie Entscheidung oder gar die bewusste Selbstopferung des Eteokles<sup>3</sup> als alleinige Quelle der Tragik aufgegeben.<sup>4</sup> Doch ist noch immer kaum bemerkt, welche erheblichen Folgen für das Verständnis der *dramatischen Handlung* sich aus Solmsens und nun besonders auch Wolffs neuer Deutung ergeben. Mit der Szene 653ff. vollzieht sich ein betonter *Handlungsschritt*. Damit kommt in die bisher so archaisch statisch scheinende Tragödie Bewegung. Nach der früheren Meinung weiss Eteokles mit Beginn des Dramas sicher voraus, dass der Fluch des Vaters sich so erfüllen wird, dass der jetzt entbrannte Kampf um Theben zum Zweikampf mit dem Bruder führen wird, in dem beide fallen werden.<sup>5</sup> Das schien aus Eteokles' Anruf an die Heimatgötter im Verein mit der *Ἀρά τ' Ἐρινὺς πατρός* 70 um Abwehr der Feinde fraglos hervorzugehen. Zugleich scheint in diesem Anruf bereits der Entschluss des Eteokles vorweggenommen, trotz allem das Äusserste, was er vermag, an die Rettung der Polis zu setzen. Man versteht also 69ff., indem man zu *πόλιν γε* als Gegensatz 'ich' denkt: 'lasst mir nicht die *Stadt*, zugrunde gehen, mag nach dem Fluch auch *mir* der Untergang sicher sein.'<sup>6</sup> Die Szene 653ff. enthält dann nur noch den letzten Gang zum längst gewussten Schicksal, zugleich mit der Hingabe des Äussersten, was zum Heil der Stadt noch möglich bleibt, gemäss dem Gebet 69ff. Nun ist dies dramatische 'Handlung' allenfalls im Sinne der äusserlichen Folge von Begebenheiten, nicht aber insofern sich im Verhältnis des 'Helden' zum Geschehen (mag dies schliesslich auch ein 'Er-



leiden' sein) irgend etwas ändert. Das ist nach den letzten Deutungen sehr anders geworden: jetzt bricht die Fluch-Erinys erst mit der Meldung der feindlichen Torbesetzung über Eteokles herein, vorher ruhte sie, wenigstens für das Wissen des Eteokles. Damit wird nicht nur die Handlung im ganzen dynamischer, moderner, es erhalten jetzt Elemente des Dramas eine Funktion, die sie vorher nicht hatten. So enthüllen sich in dem früher nur 'stationär-bildhaft'<sup>7</sup> verstandenen Späherbericht über die sieben Angreifer zusamt der Nennung der schon bestimmten thebanischen Gegner durch Eteokles in einer gewaltigen bei dem Brüderpaar gipfelnden Steigerung<sup>8</sup> ebenso viele wohlberechnete und also göttergefügte Zuordnungen. Weiteres wird in seiner dramatischen Funktion später noch deutlicher werden.

Es fragt sich aber, ob die neue Auffassung der Szene 653ff. nicht einen noch tieferen Einfluss auf das Verständnis der dramatischen Handlung in den *Sieben*, besonders auch in deren erster Hälfte, hat. Aus dem Gebet 69ff. kann ja nun nicht mehr der Gegensatz: 'Rettung der *Polis-mein* Untergang (im Zweikampf mit dem Bruder)' herausgehört werden. Und will man Eteokles diesen seinen Untergang 69ff. noch immer wenigstens *befürchten* lassen, so wird, je grösser die Furcht, umso unerklärlicher der Stimmungsumsturz 653ff. Was aber bedeutet *dann* 70 die Bitte an die 'Αρά, die Stadt zu verschonen? Was wird weiter aus der so auffällig unterstrichenen Rolle des Eteokles in der ersten Dramenhälfte, dem energisch seine Stadt verteidigenden Fürsten, dem 'idealen Herrscher', wie man immer empfand (noch Solmsen hält 202 an dieser Auffassung fest)? In der älteren Deutung war das wenig mehr als die Exposition des Helden, der sich in der Kernszene des Dramas 653ff. für die Polis um den Preis des eigenen Lebens und das des Bruders entscheidet. Was aber wird jetzt aus dem 'idealen Herrscher' des ersten Teiles? Welches ist jetzt der genauere Bezug zwischen Eteokles' Anstrengung, Theben zu verteidigen, und der 653ff. hereinbrechenden Einsicht, dass der Zweikampf mit dem Bruder göttergewirkte Notwendigkeit sei? Dieser Bezug verlangt umso mehr aufgeklärt zu werden, als ja auch die neue Deutung der Szene 653ff. bei aller Einsicht in das Walten der Erinys und der Götter nicht aus der Welt schaffen kann, dass Eteokles die Rücksicht auf die Rettung der Stadt weiterbeschäftigt (bes. 657, 672ff., 683, 717). Solmsen 200 hält das Motiv der Kriegerehre für 'secondary in importance', Wolff spricht 94 von einem 'geheimnisvollen Zusammenwirken' beider Ursachen. Man wünschte sich ein differenziertere Einsicht in das Verhältnis beider Motive. Bedenkt man, wie im 'Motiv der Kriegerehre' in der Szene 653ff. sich etwas fortsetzt, das den ganzen ersten Dramenteil beherrscht,

so ergibt sich die unumgängliche Aufgabe, gerade die Handlung der ersten Tragödienhälfte im Verhältnis zu der nun neu verstandenen Hauptszene des zweiten Teils neu auszulegen. Dies soll im folgenden versucht werden.

Dabei ergeben sich von selbst zwei verschiedene Gesichtspunkte der Betrachtung. Durchweg wird (nicht nur von den älteren Interpreten) eine starke Selbständigkeit des ersten Dramenteils gegenüber dem zweiten angenommen, insofern dort Eteokles fast nur als Verteidiger Thebens, als 'idealer Herrscher' auftritt. Dies bedeutete erstens, dass Eteokles' Tun im ersten Dramenteil *vom Vaterfluch noch unbeeinflusst* sei. Dies der erste Gesichtspunkt, unter dem wir die Handlung in jener ersten Hälfte des Stückes betrachten müssen. Zum 'idealen Herrscher', zum 'reinen' Verteidiger Thebens gehört aber auch, dass er *für eine gerechte Sache* kämpft oder doch zu kämpfen glaubt. Schmid postuliert 219 geradezu: 'Selbstverständlich war für Aischylos, dass er diesen Idealkönig seinem Bruder gegenüber ins Recht setzen musste.' Dies unser zweiter Gesichtspunkt.

# I

Nach der älteren Auffassung weiss Eteokles zwar von vorneherein, dass er alsbald im Zweikampf mit dem Bruder gemäss dem Vaterfluch fallen wird, aber in die Verteidigung der Stadt, an die der Herrscher alles setzen will, wirkt der Fluch nicht unmittelbar hinein. Daher bleibt die ἀρά (abgesehen von dem Gebet 69ff.) im ersten Teil ganz beiseite. Wir haben eine Gegensatzbeziehung zwischen Stadtverteidiger und Oidipussohn, keine Verflechtung. Noch Solmsen erhält diese Trennung aufrecht; sie wird bei ihm zum Kontrast: umso grässlicher der Sturz in die Einsicht, ein zum Brudermord Verdammter zu sein, als er diesen 'ideal king and general' (202) trifft. Aber es fragt sich, ob die neue Deutung der Szene 653ff. durch Solmsen und jetzt Wolff nicht eine engere Verflechtung von ἀρά und Verteidigerrolle des Eteokles anzunehmen zwingt. Wenn man das Gebet 69 nicht mehr im alten Sinne des *Gegensatzes* zwischen dem Schicksal der Polis und des Eteokles verstehen darf, deutet sich so etwas wie ein *Zusammenfallen* von beidem an. Dann wird aber die scharfe Trennung der Handlung beider Dramenteile problematisch.

Wir gehen von dem für diese Frage offenbar zentralen Gebet 69ff. aus, das wir in seinem Verhältnis zu der nun neu gedeuteten Szene 653ff. neu zu verstehen suchen. Hier bleibt dem Wortlaut nach unbestimmt, ob Eteokles sich in das von dem 'Rachegeist-Vaterfluch' für

die Polis befürchtete Schicksal miteinschliesst oder nicht. Nach der neuen Deutung von 653ff. kann er das unausweichliche Verhängnis eines Zweikampfes mit dem Bruder hier noch nicht annehmen, d.h. er kann sich hier aus dem (nicht unabwendbaren) Schicksal der Stadt noch nicht ausschliessen. Daraus folgt: er muss 69ff. glauben, dass der Vaterfluch bereits in der Belagerung Thebens wirke und damit gleichermassen gegen die Polis wie gegen ihn selbst gerichtet sei und dass beide seinem Wirken entgehen könnten. Dies will zunächst, gemessen am späteren Ausgang, absurd erscheinen, ist es aber doch nur, wenn man die Möglichkeit, dass *Eteokles den Fluch radikal missversteht*, ausser acht lässt.

Weiter führt folgendes: die Unbestimmtheit, die die Nennung des Fluches für uns enthält, kann, wie der Fortgang der Handlung zeigt, keine für den Hörer beabsichtigte Unbestimmtheit sein. D.h. der Hörer musste sich das, was Eteokles in seinem Gebet mit der Nennung der ἀρά meinte, aus dem, was er im vorhergehenden Stück erfuhr, erklären können. In diesem, dem 'Oidipus', war sicher der Vaterfluch als Gegenwirkung gegen die Entehrung durch beide Söhne das letzte grosse dargestellte Ereignis, das, wie es sich im Verband einer Trilogie versteht, über das Einzeldrama in das nächste und letzte Stück hinüberwirken sollte. Was nun Eteokles zu Beginn der *Sieben* als Wirkung jenes Fluches erwarten konnte, hängt sehr wesentlich von dessen genauem Wortlaut ab, denn im Fluch wird das Wort, das *genaue* Wort, dämonisches Ereignis. Da uns der *Oidipus* verloren ist, haben wir diesen Urwortlaut nicht mehr. Aber uns kommt zu Hilfe, dass das letzte Stück, je genauer die Erfüllung der ἀρά sich abzuzeichnen beginnt, umso einschärfender an den Wortlaut jener ἀρά zu erinnern Anlass hat. Die dabei auffällig streng beibehaltene Fassung lautet: 'Die Söhne sollen ihr Erbe mit dem Eisen-oder, noch chiffrierter: mit dem 'Chalyber'-teilen' (787ff., 727ff., 711, 816f., 884f., 906ff., 941ff.). Kein Zweifel, dass damit der genaue Wortlaut des Fluches selbst wiederholt wird. An ihm fällt die orakelhafte Dunkelheit auf. Sie weicht von den beiden uns bekannten Fassungen des Epos ab, nach denen die Brüder ewig im Streit miteinander liegen bzw. sich gegenseitig töten sollten. Alles spricht dafür, dass die Umsetzung des offenbaren epischen Wortlautes ins Rätselhafte das Werk des Aischylos ist.<sup>9</sup> Dann aber ist der Fluch, wie es die Orakel in der Tragödie zu sein pflegen, daraufhin angelegt, dass er zunächst missdeutet wird. Daraus ergibt sich: die Deutung der Formel: 'das Erbe mit dem Schwerte teilen' auf die wechselseitige Tötung der Brüder im Zweikampf, dieser grässlichste mögliche Sinn der Fluchworte, liegt erst am Ende des



Dramas. Auf die dramaturgische Bedeutung, die der orakelhaft mehrdeutigen Fassung des Fluches innewohnt, hat als bisher einziger<sup>10</sup> Ernst Howald, *Die griechische Tragödie*, 1930, 68; 71f., hingewiesen. Aber er zieht daraus nur für die Szene 653ff. die Folgerung, dass (entgegen der communis opinio) Eteokles hier den eigenen Tod noch nicht sicher voraussehe, so dass sich bis zum Botenbericht 792ff. eine Spannungssteigerung ergibt. Dies überzeugt und ist von grösster Bedeutung für die Handlung, wie wir noch sehen werden. Die mögliche Fehldeutung des Fluches muss aber umso mehr bereits auf seine erste Erwähnung 69ff. angewendet werden, als sich dort die Ereignisse um Eteokles noch nicht so zugespitzt haben. Danach kann hier Eteokles nichts anderes meinen, als dass der Vaterfluch sich jetzt im Kampf der von Eteokles geführten thebanischen Bürger mit dem von Polyneikes herangeführten feindlichen Belagerungsheer erfülle. In dieser Kampflage scheint sich für die 'Teilung des Erbes mit dem Schwerte' der noch harmlose Sinn zu ergeben, dass der Kampf gegen Theben die Entscheidung über die Person des Regenten bringen solle. Weder muss jetzt schon an einen Zweikampf der Brüder gedacht werden noch gar daran, dass einer oder beide fallen müssten, sämtlich Möglichkeiten, zu denen der Wortlaut der ἀρά nicht zwang.

Erst bei dieser Auffassung des Eteoklesgebetes erhält das auffällig lange Zurückhalten einer Nachricht über des Polyneikes' Rolle im feindlichen Heer (bis 576ff.) seinen vollen Sinn. Zwar ist vorausgesetzt, dass er (neben Tydeus 571ff.) der Haupturheber der Heerfahrt gegen Theben und dass er jetzt im feindlichen Heer anwesend ist. Sonst wäre unerklärlich, wie Eteokles 69ff. die Belagerung überhaupt auf die ἀρά beziehen kann, unerklärlich auch, wie Eteokles und der Chor nach der ersten Erwähnung des Polyneikes 576ff. nicht die geringste Überraschung erkennen lassen. Aber Eteokles hört 42ff. und 55ff. nur von 'sieben Anführern', die sich die sieben Tore zulösen; dass unter diesen sein Bruder sei, musste er nicht schliessen.<sup>11</sup> Wenn Eteokles vom Boten hört, dass die Sieben der Stadt Vernichtung schwören, konnte er sogar mit gutem Recht annehmen, dass der Bruder sich zurückhalten würde. Über ihn hört er überhaupt erst 576ff., doch nicht mehr als, was ihm bereits bekannt sein musste: dass er ein feindliches Heer gegen die Vaterstadt führt. Dass er einer der sieben Torangreifer ist, erfährt Eteokles erst 631ff. Das aber führt unmittelbar zum Umschwung in seiner Deutung der ἀρά.

Die Vermutung über die Erfüllung des Vaterfluches, die Eteokles zunächst gemäss seinem Gebet 69ff. hat, bestimmt nun all sein Handeln im ersten Dramenteil, und erst unter dieser Voraussetzung erhält



jedes kleinste Element seine Funktion. Glaubt Eteokles, dass schon der blosser Kampf um die Polis den Streit der Brüder, wie die ἀρά meinte, zum Austrag bringen soll, so ist nichts natürlicher, als dass für ihn sein persönliches Geschick mit dem der Polis eins wird, steht und fällt doch mit diesem Kampf sein Thron, der eben das strittige Erbteil ist. Man wird dann in 71f. μή μοι πόλιν γε πρυμνόθεν πανώλεθρον ἐκθαμνίσῃτε das Pronomen μοι als 'sympathetischen' (= *meine* Stadt), nicht blossen 'ethischen' Dativ verstehen, ein als der prägnantere viel willkommenerer Sinn.

Entscheidend aber ist, dass die Verteidigung der Polis, die Eteokles vom Beginn des Stückes ab mit solchem Nachdruck betreibt, nun den klaren Sinn bekommt, dass er in *dieser* Lösung des Konfliktes gemäss der ἀρά mitsamt seiner Polis am Ende der Sieger zu sein wünscht. Die Fluchformel besagte ja über den *Ausgang* der Erbteilung mit dem Schwert nichts. Weil eine vom Fluch bestimmte Kampfsentscheidung (wie er meint) bevorsteht, in der sein Interesse mit dem der Polis sich deckt, setzt er mit dieser Energie alles an die Verteidigung. Aber sein Verteidigungswille erhält in dem Masse etwas *Übertriebenes*, als er sich einer *dämonischen* Gefahr gegenüber glauben muss. Besonders aber seine Gereiztheit und Schärfe gegenüber dem Frauenchor (181–263) erhält nun ihre volle Funktion in der Darstellung dessen, der von der Vorstellung umgetrieben ist, die ἀρά wirke bereits im Kampf um die Polis und der kleinste Minusfaktor in der strategischen Rechnung könne verheerende Folgen haben. Das Handeln des Eteokles ist also gerade nicht 'typisch', das eines 'idealen Herrschers', wie man allgemein annimmt, — seine Furcht, das angstvolle Beten des Chors<sup>12</sup> möchte allgemeine Entmutigung stiften, soll sicher als übertrieben aufgefasst werden. Ja man wird sogar so weit gehen dürfen, die eigentümliche Rolle des Chores vom Dichter um der Aufgabe willen konzipiert sein zu lassen, den König zu seiner überscharfen (eben nicht besonnenen und normalen) Reaktion und damit zur Selbstdarstellung als im Bannkreis des Fluches Befindlichen zu provozieren. Damit aber hat sich die gängige Meinung, die erste Dramenhälfte zeige (ausser 69ff., wie man immer zugab, — aber wäre dies wenig?) nur den Verteidiger der Stadt, unbeeinflusst vom Oidipusfluch, als falsch erwiesen. Eteokles handelt nicht als 'idealer Herrscher', sondern als bereits vom Bewusstsein der Flucherfüllung Getriebener.

Nun gehört es freilich weiter wesentlich zu diesem Eteokles des ersten Teils, dass eben seine Auslegung der ἀρά 69ff. gänzlich in die Irre geht und dass eben der an diesem Irrtum sich nährenden Eifer ihn mächtig auf dem Weg des Irrsins fortreisst. Daher ist sein Erwachen

653f. so schrecklich; denn nun wird offenbar, wie anders es die Götter gefügt haben. Man sieht, dass Wolffs Auffassung der Verteidigerbestellung von hieraus ganz notwendig wird. Kurz, Eteokles ist im ersten Teil der *Sieben* statt 'idealer Herrscher' vielmehr *Verblendeter*, fast schon von der Art sophokleischer Verblendeter, die der Schein des Guten mit sich fortreisst. Die Handlung der *Sieben* ist in ihrer ersten Hälfte *Verblendungshandlung*. Ja, im strengen Sinne einer *dramatischen Verblendungshandlung* verstanden, enthüllt sie, sich damit Sophokles noch mehr annähernd, eine sehr enge Verflechtung des ersten mit dem zweiten Teil: indem der (verblendet) Handelnde durch eben das, wodurch er dem gefürchteten Ziel zu entgehen trachtet, ihm vielmehr sicher entgegengelenkt wird. Verfolgt man die Linie der so verstandenen Handlung, so zeigt sich, wie sie, kunstvoll aus einer ganzen Reihe von Einzelschritten zusammengesetzt, mächtig vorwärtsdrängend sich zum Endziel hinaufsteigert. Hier bleibt nun garnichts 'archaisch Statisches' mehr übrig. Ein trügerischer Eindruck dieser Art entsteht nur dadurch, dass man die 'Handlung' an der verkehrten Stelle sucht: der menschlichen Entscheidung statt der in der Verblendung wirkenden göttlichen Fügung. Der Motor aber dieser uns nun als überraschend bewegt entgegretenden Handlung ist die Verblendung des Eteokles: am Bild der sieben Führer der Angriffe auf die Tore, die der Stadt feierlich Verderben schwören (42ff., 55ff.) empfängt sein Abwehreifer einen natürlichen Anreiz. Den Angreifern bestimmt er *eilends*,<sup>13</sup> wie der Späher 58 empfohlen hatte und wie er selbst sich 286f. durch die Lage gedrungen sieht, sieben Gegner, sie an die Tore verteilend,<sup>14</sup> darunter sich selbst: wie sollte er als Fürst nicht allen ein Beispiel sein, zumal sein Interesse mitbetroffen ist? Aber dieser vom Verblendeten her gesehen unausweichliche Weg, der *ἀπά* zu entgehen: allgemeine Verteidigung der Stadt, sieben besondere Führer von Verteidigungsabteilungen an die sieben Tore beordert, darunter natürlich er selbst —, dieser so zwangsläufige Weg führt gerade zur Erfüllung des Fluches in dem viel grauenvolleren Sinn, den Eteokles nun entdecken muss und der den aus Bruderhass eingegebenen Wunsch des Polyneikes, den Bruder im Zweikampf zu töten (434ff.), auf so unerwartete Weise der Erfüllung nähert. Die dramatische Handlung der *Sieben* ist also noch bewegter und damit minder archaisch, als es noch nach Solmsen und Wolff scheinen konnte. Die eigentlich Handelnde ist die *Ἀπά* bereits vom ersten Vers ab; sie wirkt in der Verblendung des Eteokles, die geradezu ihr Werkzeug ist. Also auch hier eine Doppelgründigkeit entgegengesetzten Richtungssinnes, ohne die es keine tragische Handlung gibt, die dem Zuschauer einsichtig ist,

während dem Handelnden der (wahre) *Hintergrund* verborgen ist. Statt dass uns der erste Teil der 'Sieben' nur die strahlende Figur des idealen Herrschers zeigt, 'der vom ersten Wort an unser Vertrauen, unsere Sympathie gewinnt',<sup>15</sup> erregt er im Zuschauer, der bemerkt, dass hier die Verblendung auf einem unheilvollen Weg vorwärtstreibt, sofort *ἔλεος* und *φόβος*, die sich bis zum Brudermord ins fast Unerträgliche steigern.

## II

Ist aber Eteokles nicht der ideale Fürst, so wird es fragwürdig, ob die Sache, die er verteidigt, gerecht ist oder nicht. Dass er im Bruderstreit der Schuldlose, Polyneikes der Schuldige sei, ist allgemeine Annahme und wird aus dem einfachen Bild des 'Idealherrschers' fast notwendig.<sup>16</sup> Handelt er aber als Verblendeter, so ist es eben für die Art der Verblendung wesentlich zu wissen, ob das Recht, das er im Kampf um Theben auf den Thron zu haben glaubt, etwa auch nur ein in Verblendung angemasstes oder ein in Wahrheit geltendes ist. Davon hängt ab, ob Ungerechtigkeit oder gar Gerechtigkeit für die Erinys Werkzeug zum letzten sühnenden Verbrechen ist. Möglich ist sogar noch, dass Eteokles in der Frage seines Rechtes auf den Thron von Theben garnicht verblindet ist, sondern sehr wohl weiss, dass der Bruder zu Unrecht von ihm vertrieben wurde und den Thron zwar mit bewaffneter Macht, doch mit gerechtem Anspruch wiederzugewinnen trachtet. In diesem letzten Fall würde die jetzt herrschende Belagerungsnot wenigstens mit zu seinen Lasten gehen, das Pathos seiner Aufrufe an die Bürger zum Schutz der Heimat wäre Heuchelei und der für seine Polis opferbereite Idealfürst eine Maske, hinter der sich der eigensüchtige Wille versteckt, den einmal besessenen Thron zu behaupten. Wäre dem so, dann würde die Erinys zur Erfüllung der *ἀπά* sich gar eines *doppelten* Bösen (der ungerechten Vertreibung des Bruders und des Heuchelns reiner Vaterlandsverteidigung) als Werkzeug bedienen. Die Frage ist also von grösstem Gewicht.

Nun wäre ein subjektives, nach aussen trügerisch verhülltes Schuld-bewusstsein des Eteokles nach dem vorangegangenen Drama (soweit wir davon wissen) und der Anfangslage der *Sieben* an sich gut möglich, ja das übertrieben wirkende Pochen auf die Verteidigungspflicht gegenüber der Wehrmannschaft in der ersten Szene und späterdem Chor könnte in dieser Hinsicht verdächtig scheinen.<sup>17</sup> Aber doch ist die durchgehende feste Überzeugung des Eteokles, mit der Verteidigung der Polis dem Bruder gegenüber im Recht zu sein, besonders nach



658ff. unbestreitbar. Heuchelte Eteokles, so wäre unglaublich, dass der Chor im Zwiegespräch mit dem König bei aller Angst um die Polis nicht zu allererst diesen anfleht, das Unrecht gegen den Bruder als Quelle aller Kriegsnot gutzumachen, statt dass er nur die Heimatgötter um Schutz anfleht. Denn dass dem Chor der Grund des Krieges gegen die Stadt verborgen geblieben sein soll, wäre absurd; bei der ersten Erwähnung des Polyneikes unter den Feinden 576ff. zeigt er keine Überraschung. Man darf auch für Aischylos fordern, dass ein heuchelnder Eteokles unverkennbar, wenn nicht drastisch gestaltet sein müsste. Wie anders sieht die lügende Klytaimnestra aus, und sie bekennt sich obendrein später zu ihrer Lüge.

Es kann also nur noch die Frage sein, ob der Dichter ein *objektives* Recht oder Unrecht des Eteokles dem Bruder gegenüber annimmt. Bekanntlich bietet die Sagenüberlieferung über die Entstehung des Bruderzwistes starke Varianten<sup>18</sup>: Vertreibung des Polyneikes durch Eteokles nach gemeinsamer Herrschaft (Pherekydes fr. 49, *schol. Phoin.* 71); abwechselndes Regiment, das Eteokles als der ältere zuerst übernimmt, jedoch dem Bruder nicht überlassen will (Eur. *Phoin.*); oder gar Abfindung des Polyneikes gegen das Versprechen, ausser Landes zu gehen (Hellanikos, *schol. Phoin.* 71). Auch die Schuldfrage wird innerhalb dieser Versionen wiederum verschieden gelöst. Bei Euripides ist eindeutig Eteokles im Unrecht, im Epos war es, wie der redende Name besagt, Polyneikes usw. Aischylos nun lässt den Anlass des Bruderstreites auffällig im Dunkel. Aus Andeutungen darf man schliessen, dass er weder die wechselnde Herrschaft noch das freiwillige Exil voraussetzt (darauf scheint 662ff. zu deuten, vgl. Groeneboom z.St., ferner auch der Vorwurf des ἀνδρηλότης 637). Polyneikes gilt also als vom Bruder vertrieben; aber damit wissen wir noch nicht, ob diese Vertreibung unprovokiert erfolgte. Nach Soph. O.C. 1292ff. z.B. geschah sie erst dadurch, dass Polyneikes als der ältere Bruder die Alleinherrschaft beanspruchte. Die Andeutungen der 'Sieben' bleiben übrigens unbestimmt genug: das von Polyneikes 634ff. verkündete Kampfziel, dem Bruder die φυγή zu vergelten, und die ihn zurückführende Dike als Schildzeichen besagen nichts mehr, als dass er subjektiv diese Ansprüche erhebt. Auch die δίκη im Vorwurf des Amphiaraios 584 kann eine nur hypothetisch dem Polyneikes zugestandene sein. Mit der Schuld kennzeichnung jedes der beiden Brüder 881ff. ἐρεψίτοιχοι καὶ πικρὰς μοναρχίας ἰδόντες urteilt der Chor vielleicht objektiver, aber wir können nicht sicher sein, dass mit den μοναρχίαι mehr gesagt sein soll, als der blosse Tatbestand der φυγή des mitregierenden Bruders. Im ganzen kann man kaum umhin, diese Unbestimmtheit als vom



Dichter gewollt anzunehmen<sup>19</sup> (sehr anders als in Euripides' *Phoinissen*). Der Vorwurf des Amphiaraios an Polyneikes 580ff. sagt uns, warum:

ἦ τοῖον ἔργον καὶ θεοῖσι προσφιλές,  
καλὸν τ' ἀκοῦσαι καὶ λέγειν μεθυστέροισ,  
πόλιν πατρώαν καὶ θεοὺς τοὺς ἐγγενεῖς  
πορθεῖν, στράτευμ' ἐπακτὸν ἐμβεβληκότα;  
μητρός τε πηγὴν τίς κατασβέσει δίκην;

D.h. die Frage des Rechtes oder Unrechts im Streit *der Brüder untereinander* soll unwesentlich sein gegenüber dem offenkundigen Unrecht, das Polyneikes *gegen die Mutterstadt* begeht, indem er gegen sie Krieg führt. Wenn dieses Urteil der Seher ausspricht, der übrigens mit aller nur möglichen Betonung aus der Reihe der gottlos-verblendeten Feinde ausgesondert wird, so soll dies wahr und die Stimme des Dichters sein, ja die überkommene Figur der Sage wird von Aischylos erst diese dramatische Aufgabe erhalten haben (man vergleiche Cassandra, Dareios u.ä.). Aischylos hat übrigens allen Fleiss darauf verwendet, dies als den unbezweifelbaren Hauptfrevler des Polyneikes immer wieder einzuschärfen. So hat es diesen Sinn, wenn Polyneikes unter die als offenkundige Gottesfrevler (ausser Amphiaraios) gegen die sieben Tore ziehenden feindlichen Führer eingereiht wird. Offenbar soll es ihn im gleichen Sinne noch weiter belasten, dass er einen Waffenbund mit Männern einging, die sich zur Vernichtung seiner Mutterstadt verschworen haben (42ff.). Das geht fraglos weit über eine (immerhin berechnete) *κάθοδος Πολυνείκου*s hinaus. Und wenn er schliesslich aus Rache am liebsten den Bruder im Zweikampf zu töten wünscht (636), so ist dies durch die Übersteigerung dessen, was ihm als Vergeltung allenfalls zustand, ein offenkundiges weiteres Verbrechen.

Die Bedeutung des Heraushebens von Polyneikes' Krieg gegen die Mutterstadt über alle sonstigen Verschuldungen der Brüder gegeneinander ist erst vor kurzem in der für das Aischylosverständnis ausserordentlich förderlichen Dissertation von Kaufmann-Bühler: 'Begriff und Funktion der Dike in den Tragödien des Aischylos', Diss. Heidelberg, 1951, erkannt worden. K.-B. wies nach, dass Aischylos ein *besonderes*, von den Göttern (vor allem Zeus) geschütztes, Recht annimmt, das dem gewöhnlichen 'menschlichen' Recht gegenüber höheren Wertes ist. Sein Inhalt ist vor allem die Pflicht der Ehrung von Göttern, Eltern und Fremden, die in den uns erhaltenen Stücken besonders durch Blutsvergehen gegen Eltern und leibliche Verwandte verletzt wird.<sup>20</sup> Nun hat die eigene Polis die Stelle der Mutter; ihr

Untergang ansinnen, kommt dem Vorsatz des Elternmordes gleich. Erst so erhalten die im ersten Teil der 'Sieben' so auffällig häufigen Hinweise auf die 'Mutter-Erde', die 'Vaterstadt' u.ä., mit 16 angefangen, ihr volles Gewicht.<sup>21</sup>

Nach Aischylos ist Polyneikes also auf dem Wege, sogar doppelt gegen göttliches Recht zu verstossen, und damit Frevler gegen die Götter, indem er die Mutterstadt bekriegt und indem er dem Bruder Tod ansinnt (636). Gerade diese Art der Verfehlung muss, wie sie für Aischylos das Hauptthema ist, so auch in den *Sieben* zentral sein. Man hat öfter angemerkt, dass, obwohl Polyneikes in der Reihe der sieben Angreifer auftritt, doch sein Kriegsziel wie sein Schildzeichen (die Schildzeichen sind bei allen feindlichen Torkämpfern Symbole ihres 'Programms') von anderer Art sind als bei den übrigen fünf (Amphiaraos natürlich nicht mitgezählt). Jene sind unmittelbare *θεομάχοι*, was Polyneikes nicht ist. Aber wenn er in die Reihe der anderen gestellt ist, so doch sicher nicht, um seine Handlungen zu mildern, sondern um sie jenen anzugleichen. In der Tat hat er mit ihnen die Vernichtung Thebens geschworen (42ff.). Wenn nun bei den meisten Kampfgenossen hervorgehoben wird, dass sie sich gerade gegen *Zeus* erheben,<sup>22</sup> so kann die Einreihung des Polyneikes unter sie nur ein nachdrücklicher Wink dafür sein, dass auch sein Tun Frevel gegen Zeus ist, obwohl in einem anderen, dem Aischylos eigentümlicheren Sinn, nämlich durch die Absicht des Mordes an der 'Mutter-Stadt' und am Bruder. Dieser Hinweis, recht wahrgenommen, ergibt für die Gesamtdeutung der *Sieben* die Hilfe, dass man den für Aischylos durchgehenden Glauben an Zeus als Schützer göttlichen Rechtes auch in diesem Stück nicht vermissen muss.

Wie die Rechtsfrage in den *Sieben* in dem nachgewiesenen Sinne gegen Polyneikes entschieden ist, so im selben Sinne für Eteokles. Er ist was immer der Bruder für Rechtsansprüche sonst gegen ihn haben möge, einer Verfehlung gegen das göttliche Recht nicht nur nicht schuldig, sondern erfüllt, indem er alles an die Verteidigung der 'Mutter'-Stadt zu setzen sucht, diejenige heilige Pflicht, die der Bruder verbrecherisch verletzt. Es hat somit einen besonders betonten Sinn, wenn die Verteidigung der 'Mutter Erde' (16) immer wieder als heilige Pflicht eingeschärft wird.<sup>23</sup> Hierin liegt eine *objektive* Selbstbewertung des Eteokles (und seiner sechs thebanischen Kampfgenossen); unmöglich kann hier Heuchelei oder auch nur Verblendung des Eteokles angenommen werden. Die Entsprechung des zweifellos objektiv zu verstehenden Vorwurfs des Amphiaraos an Polyneikes 58off. zu den Bewertungen des Eteokles (bes. 412ff.) ist vollkommen. Redete

Eteokles heuchlerisch, so beginge er nach Aischylos eine schwere Blasphemie, die zu seinem sonst hervortretenden Ethos nicht stimmen würde.

### III

Nachdem nun die Handlung in der ersten Hälfte des Dramas, wie wir glauben, genauer verstanden ist, muss sich auch für die zweite als Fortsetzung jener, vor allem die zentrale Szene 653–719, weiteres gewinnen lassen. Dabei sind die grundlegenden neueren Beobachtungen von Solmsen und Wolff (s.o.S.97) vorauszusetzen.

Der Späherbericht, durch den offenkundig wird, dass die Zweikampfpartner an den Toren durch göttliche Fügung einander zugeordnet worden sind, ruft einen Umsturz ohne gleichen in den Vorstellungen des Eteokles hervor: seine Verblendung weicht zum grössten Teil von ihm. Als Sinn des Vaterfluches erweist sich nun statt des blossen Kampfes der Heere miteinander der Zweikampf Bruder gegen Bruder. Damit enthüllt sich erst jetzt, dass die dämonisch sich erfüllende ἀρά den Zwang zum Brudermord, wer von beiden ihn auch verübe, in sich enthält, und damit zum schweren Verbrechen, das göttliches Recht verletzt. Von den Göttern selbst gezwungen, sich ihnen verhasst zu machen, erweist sich das Geschlecht des Oidipus als abgrundtief von den Göttern verabscheut.

Ist der Sinn der ἀρά so weit offenkundig, so doch immer noch nicht ganz. Die Formel: 'das Erbe mit dem Schwerte teilen' liess den *Ausgang* des Kampfes offen, und darüber ist auch jetzt noch nicht entschieden. Nach einem Augenblick übermächtig werdenden Schmerzes über sein nun offenbar gottverhasstes Geschlecht zwingt sich Eteokles zur Fassung zurück und stärkt sich selbst an der Gewissheit, dem Bruder und Feind gegenüber, der ἐν πατρώας χθονὸς κακονχία auf Beistand der Dike nicht rechnen kann, in gerechter Sache zu kämpfen. Wie ihm von Anbeginn des Stückes in der allgemeinen Verteidigung der Stadt, später bei jedem einzelnen der Torverteidiger mit der guten Sache auch der Sieg sicher schien, so auch jetzt für den besonderen Fall seines Zweikampfes mit dem Bruder (672 τούτοις πεποithώς εἶμι). Die beide angehende *gemeinsame* 'Sache' macht sie zu 'passendsten' Gegnern (673 τίς μᾶλλον ἐνδικώτερος). Sein Vertrauen auf Sieg gründet sich offenbar darauf, dass er der *öffentlichen* Aufgabe nach (ἄρχοντί τ' ἄρχων) wie dem *privaten* Anspruch nach (κασιγνήτω κάσις) das bessere Recht vertrete, jenes insofern er als *Schützer* der Polis gegen ihren Feind gerechter herrsche, dieses, indem er, die Herrschaft so ausübend, derjenige *Bruder* sei, der den Thron besser verdiene. Nach allem bisher



Gewonnenen ist diese Selbstbeurteilung des Eteokles objektiv wahr (was dann auch von der Ungerechtigkeit des Bruders vom Mutterleib an 664ff. gelten muss); seine auf die gerechte Sache gegründete Siegeserwartung wird der Gang der Dinge ja bestätigen. Nirgends wird hier der eigene Tod erwartet, was bisher einzig Howald in der nötigen Schärfe gesehen hat (s.o.S.102); die Klage gilt 653ff. nur dem *Οἰδίπου γένος*, nicht sich selbst.

Anders als Polyneikes (636ff.) treibt Eteokles also kein *Bruderhass* zum Zweikampf mit dem Bruder,<sup>24</sup> vielmehr hält er die Pflicht, die Mutterstadt vor dem Untergang zu schützen, auch bei der nun sehr veränderten Lage fest. Der *objektive* Ausdruck der Klage um das Geschlecht 653ff. schliesst in sich, dass er sofort für die Polis gegen den Bruder entschieden hat, und die bereits gewählte Pflicht gegenüber der Stadt ist es, die ihn aus der Klage sich schnell selbst zur Ordnung rufen heisst (*μὴ καὶ τεκνωθῇ δυσφορώτερος γόος*, nämlich, um eine Niederlage der Polis durch Erlahmen meiner Kampfbereitschaft). Doch ist diese in seiner Klage vorausgesetzte Entscheidung kaum noch ein Akt freier Willenswahl. Denn seine Rolle wurde ihm durch göttliche Fügung zugewiesen, so dass nichts neu zu *entscheiden* ist, sondern nur die Frage ist, ob längst Entschiedenes nun *zurückgenommen* werden dürfe. Der intriguenhafte Umweg, den die Erinys Eteokles zu ihrem Ziel führt — Verblendung und Pflichtbewusstsein des Polisverteidigers werden sogar noch als zwingende Faktoren in die Rechnung eingesetzt — grenzt an eine dämonische Erpressung.

Die 677 folgende Wechselrede mit dem voll Entsetzten zum Einlenken mahnenden Chor nötigt Eteokles, seine fast erzwungene Entscheidung für den Schutz der Polis zu rechtfertigen, insofern sie auch eine Entscheidung zum Verbrechen des Brudermordes ist, wie Eteokles sofort nach dem Unglücksbericht schaudervoll begriffen hatte (653–657). Ihm gelten zwei Gründe zu seiner Rechtfertigung: zunächst ist ihm aus der göttergewirkten Bestimmung der Zweikampfpaare gewiss, dass sein Kampf gegen den Bruder die unausweichliche Erfüllung des Oidipusfluches ist. *Wer* dagegen in diesem Kampf von des anderen Hand fallen wird, bleibt ungewiss (die *ἀπά* sagte darüber nichts Deutliches).<sup>25</sup> Der Chor wie Eteokles zielen durchweg nur auf den Brudermord, den, wer ihn auch immer am anderen verübe, Eteokles' Entschluss mitumfasst. Das nicht zu tilgende *μῖασμα*, das der Chor 682 und 738f. zu bedenken gibt, gilt nur für den Fall, dass nicht beide sterben; nach Kundwerden des Doppeltodes 'fällt auch kein Wort mehr von Sühne oder Strafe des Siegers'.<sup>26</sup> In der späteren Totenklage des Chores wird bedenkenlos mit einer ehrenvollen Bestattung beider



gerechnet (1002f.).<sup>27</sup> Der Chor erwartet sogar mehrmals deutlich Eteokles' Sieg, und gerade dieser gibt ihm ja die Sorge um das 'unsühnbare Verbrechen' ein (698f., 705ff., 716). Danach können das κακόν, das man tragen muss (683), die von den Göttern gegebenen κακά, denen man nicht entgehen kann (720), nur der Brudermord sein. Der Gedanke an den eigenen Tod liegt hier und in der ganzen Szene fern. Diese lange massgebende ältere Deutung kann sich nicht auf den Text gründen (damit fällt Eteokles' 'Opfer'tod von vorneherein). — Der zweite Rechtfertigungsgrund des Eteokles gegenüber dem Chor ist dieser: da der Bruderkampf unausweichlich ist, so *darf* er in derjenigen Form immerhin noch *gewählt* werden, die die Ehre des Königs, der bisher alles an die Rettung seiner Polis setzte, rettet (683ff., 716f.).<sup>28</sup> Hätte Eteokles die *Wahl* zwischen dem Leben des Bruders und dem Heil der Stadt, er würde sich schwerlich für dieses gegen jenes entscheiden. Was er 683ff. gegenüber dem Chor rechtfertigt ist also genau genommen nicht der Zweikampf mit dem Bruder, sondern *dieser* Zweikampf in dieser Lage. Doch fällt auf, dass die Ehre des Stadtverteidigers jetzt eigentümlich vom tatsächlichen Schicksal der Polis getrennt erscheint. Dies wird besonders deutlich, als der Chor (offenbar mit Rücksicht auf die gerechte Sache der Thebaner) einen Sieg in Aussicht stellt auch ohne Eteokles' Kampf gegen den Bruder (698ff., bes. 716), eine Möglichkeit, die Eteokles nicht umstimmen kann. Der Grund ist die nun für ihn veränderte Lage. Die im ersten Dramenteil noch geltende Gleichsetzung seines Schicksals mit dem der Polis besteht offenbar nicht mehr. Ein Fürst, noch regierend, mit dem untilgbaren μίσμα des Brudermordes, das ist eine für Eteokles kann ganz undenkbar Rolle. *Insofern* ist das Laiosgeschlecht, wer auch von des anderen Hand falle, zum Untergang bestimmt, mit dem unausweichlichen Zweikampf seiner letzten beiden männlichen Vertreter tatsächlich vernichtet und sollte<sup>29</sup> sich also möglichst schnell selbst vernichten (690, 697, 702ff.). Das einzige, was Eteokles in allem sonst unausweichlichen Geschehen noch retten kann, ist die Ehre des seine Stadt bis zum äussersten verteidigenden Fürsten. Dies ist kaum mehr eine Tragik sittlich freier Entscheidung noch im Untergang; nach den Akzenten, die der Dichter hörbar genug gesetzt hat, ist es eher die Tragik des vermeintlich (bis auf einen geringen Rest) frei Handelnden, dem sich die Freiheit als den Zwang noch mitbewirkender Schein enthüllt.

Auch im Chorlied wird nur des Zweikampfes der Brüder als Erfüllung des Fluches gedacht; wer fallen mag, bleibt unerwogen. Erst der knappe Botenbericht 792ff. bringt mit der Meldung über den *gegenseitigen Mord* der Brüder Gewissheit über die gänzliche Erfüllung der

ἀπά. Wie wenig sie *gerade so* erwartet war, geht aus dem überraschten Entsetzen des Chores 803ff. hervor.

Die gesamte dramatische Handlung der *Sieben* hat sich damit als aus drei Hauptschritten bestehend erwiesen, die ebenso viele Stufen zunehmend wahrerer Auslegung des Oidipus-Fluches sind. Die Fluchformel: 'das Erbe mit dem Schwerte teilen' scheint zunächst (1.) zu bedeuten: *der Kampf um Theben* wird die Entscheidung bringen, ob Thebens Thron Eteokles oder Polyneikes gehören wird; erhält (2.) den Sinn: die Entscheidung soll im *persönlichen Zweikampf* der Brüder fallen, bei dem Eteokles' Sieg zu erwarten ist; während schliesslich (3.) sich erweist, dass die 'Erbteilung' durch den *gegenseitigen Tod* geschieht.

#### IV

Schliesslich sei noch einmal die Gesamthandlung der *Sieben* im Zusammenhang der ganzen Trilogie nach den Schwerpunkten betrachtet, die unsere Deutung ergeben hat.

Das Drama stellt den Weg dar, auf dem sich der Fluch erfüllt, den Oidipus über seine beiden Söhne, die ihn schwer beleidigten, am Ende des vorhergegangenen Stückes gesprochen hatte. Dieser Fluch meint in orakelhaft dunkler Fassung, dass beide Söhne durch einander den Tod finden sollen. Er erfüllt sich Schritt für Schritt auf eine (den Zwist um den Thron vorausgesetzt) natürlich scheinende Weise, die sich erst allmählich als göttergewirkt enthüllt. Am Ende steht das Verbrechen, dessen sich beide Brüder aneinander schuldig machen. Doch ist beider Weg von gegensätzlicher Art. Polyneikes gelangt zum letzten Verbrechen bereits über ein Verbrechen, das als Verletzung göttlichen Rechtes göttliche Sühne fordert, nämlich den Kriegszug gegen die Mutterstadt mit Kampfgenossen, die ihr im prahlerischen Trotz gegen die Götter Vernichtung schwören. Was zwischen den Brüdern früher vorgefallen ist, bleibt ausser Betracht, da sicherlich keiner dabei göttliches Recht verletzte. Erst mit Polyneikes' Zug gegen Theben wird der Weg desjenigen schweren Verbrechens betreten, dessen Sühne den Göttern obliegt. Diesen eines solchen Verbrechens fähigen Polyneikes kennzeichnet es auch, dass er als Rache für das ihm vom Bruder geschehene Unrecht dessen Tod im Zweikampf wünscht, aus Hass die Vergeltung ins Verbrecherische übersteigernd. Der den Bruder (in *diesem* Sinne) zuerst Herausfordernde ist also Polyneikes. Eteokles ist mit Rücksicht auf das dem Aischylos allein beachtenswerte Verhalten zum göttlichen Recht die Kontrastfigur zu seinem Bruder: der Gerechte. Er handelt in

der Verteidigung, nicht aus Bruderhass. Dem Zweikampf wird er durch die verblendete Annahme dämonisch entgegengetrieben, dass der orakelhaft lautende Fluch nur den Kampf der Heere gegeneinander meine, in dem der Verteidiger keine Verfehlung gegen göttliches Recht auf sich lädt. Im Gegenteil, in der Rolle des Fürsten, der alles an Thebens Verteidigung setzt, ist dem verletzten göttlichen Recht das menschliche Sühnewerkzeug erstanden. Die Verblendung gegenüber der ἀρά bewirkt, dass er diese Rolle rein spielen kann, sie entbindet seine Frömmigkeit in diesem besonderen Sinne. Sein Zweikampfsieg über den Bruder, den man trotz seines Todes nicht verkennen soll, vollzieht somit an Polyneikes die göttliche Vergeltung für sein Unrecht gegen die Polis, wie der Sieg der übrigen Thebaner über die feindlichen Gottesfrevler und damit die Rettung der Stadt als die (erhoffte) göttliche Sühne aufgefasst werden sollen.

Aber freilich: es unterscheidet Eteokles von den Kampfgenossen, dass er eben in der frömmsten Handlung zugleich die gottloseste begeht: den *Brudermord*. Doch gelangt er dazu, wie wir sahen, anders als der Bruder. Nicht auf dem Wege eines Verbrechens, das selbst schon göttliches Recht verletzt, sondern gerade auf dem Weg frommen Handelns, ohne Bruderhass, auf dem er in Verblendung, durch die die fromme Gesinnung noch Werkzeug der dämonischen Schuldbewirkung wird, dem Brudermord entgegengetrieben wird. Kein Zweifel, welches Schicksal der beiden Brüder das tragischere ist: dasjenige des Eteokles, den der Dichter eben darum zur leibhaftigen Hauptperson des Dramas machte. Offenkundig heisst danach für Aischylos 'tragischer' dasjenige Schicksal, in dem das Götterwirken schwerer geschieht. Wie aber könnte es schwerer geschehen als im ungeheuren Widersinn des frommen Schuldigwerdens? Was aber Eteokles über dieses Erleiden hinaus zu einer geradezu erhabenen Bühnenfigur macht (wie man immer irgendwie empfand), ist nicht etwa seine freie Entscheidung für den eigenen Tod, damit die Polis gerettet werde, sondern das Handeln im überklaren *Bewusstsein, dass auch noch das Verbrechen unausweichlich göttergefügt ist*. Ist dies der aischyleische Akzent, so muss man anerkennen, dass Eteokles gerade im *Annehmen* der Unfreiheit in der eigenen Entscheidung, sofern in ihr die Götter wirken — mag dieses Annehmen auch mit dem Pathos düsterer Verzweiflung geschehen —, die Stufe höchster Frömmigkeit ersteigt. Ihm gegenüber ist der Chor, der gegen den offenkundigen Götterwillen noch einzulenken sucht, der mit einem später vielleicht günstigeren Wind des Daimon rechnet (705ff.), eigentlich unfromm, genauer: in frommer Verblendung unfromm. Daher ist sein Vorwurf der *δορίμαργος ἄτα* (687), des *ῥμοδακῆς ἕμερος*



(692) nur *seine* Auslegung, die gründlich vorbeitrifft.<sup>30</sup> Eteokles weiss es nach dem, was ihm bis jetzt widerfahren ist, besser (702ff.):

θεοῖς μὲν ἤδη πως παρημελήμεθα,<sup>31</sup>  
 χάρις δ' ἄφ' ἡμῶν ὀλομένων θαυμάζεται·  
 τί οὖν ἔτ' ἂν σαίνοιμεν ὀλέθριον μόρον;

und der Ausgang gibt ihm gegenüber dem Chor mit grausiger Unwiderleglichkeit recht.

Aber wie immer frommer Rächer der Polis—als Brudermörder, der er eben damit wird, verletzt auch Eteokles das göttliche Recht und zieht sich die göttliche Vergeltung zu. Diese geschieht, indem auch er, was er nicht sicher erwartete, von des Bruders Hand fällt. Wovon es also nach 682 und 739f. ein nicht 'alterndes' *μίασμα* gibt (d.h. unter der Bedingung, dass der Schuldige am Leben bleibe), eben das wird durch die gegenseitige Tötung (denn von Polyneikes gilt umgekehrt dasselbe) gesühnt. Bei aller Furchtbarkeit des doppelten Brudermordes darf man doch nicht seine zugleich wechselseitig *lösende* Bedeutung verkennen.

Soweit erfüllt sich im letzten Drama der Trilogie der Fluch des Vaters an den Söhnen. Aber das Chorlied, das den Brüderzweikampf in diesem Sinne deutet (720ff.), schreitet weiter zurück und weist nach, indem es die Summe der ganzen Trilogie, die nun zuende geht, zieht, dass der Oidipusfluch und seine Erfüllung nur das letzte Glied in einer längeren Kette von Schuld und (göttlicher) Sühne ist, die mit der alten *παρβασία* des Laios (742ff.) begann. Danach wird in der *ἀρά* des Oidipus selbst etwas gesühnt. Nur dass sie gerecht ist, macht sie wirksam und lässt damit die sühnenden Götter durch sie handeln. Wenn der Chor 781 Oidipus seinen Fluch *μαινομένην καρδίαν* aussprechen lässt, so drückt das (ähnlich wie 687 und 693 s.o.S. 113f.) nur seinen Schauer vor dem Tatsächlichen aus, soll aber den Fluch nicht in seiner Begründung bewerten. Dieser weist auf Oidipus' Schuld zurück, die er durch den Mord am Vater begangen hat. Sie wird zweifach gesühnt: durch die Selbstblendung, die ihn, eine Art sozialer Tod, künftig zum Herrscheramt untauglich macht, und durch die schwere Beleidigung seitens der Söhne (erst dies ist volle Talion). Was auch immer diese Kränkung war, der wirksame (also von den Göttern anerkannte) Fluch als deren Vergeltung zwingt zur Annahme, dass sie als Verletzung göttlichen Rechtes angesehen werden muss. So fordert das schwere Unrecht am Vater als Sühne, dass die Täter wiederum von Blutsverwandten schweres Unrecht erleiden. Diese Sühne eben wird der wechselseitige Brudermord sein. Jeder der Brüder sühnt damit also am anderen das Unrecht am Vater. Es ist wohl zu beachten, dass in diesem Sinne



Eteokles nicht minder schuldig ist als Polyneikes.<sup>32</sup> Für Aischylos gilt ja die bereits bei Solon (fr. 1, 31 f. D.) begegnende Übertragung der alten sich forterbenden Blutrachepflicht auf die in den Nachkommen bei Nichtbegleichung zu Lebzeiten des Täters sich fortsetzende Straffälligkeit gegenüber den Göttern. Er lässt aber ererbte Schuld durchweg so gesühnt werden, dass das *Individuum* zunächst selbst schuldig wird, um in der Götterstrafe für diese *individuelle* Schuld die des Vorfahren *mitzubegleichen*. Der göttliche Sühneprozess vollzieht sich dann also in dem Modus, dass eine in freier Entscheidung begangene Untat die göttliche Vergeltung nötig macht. M.a.W. die Gottheit handelt indirekt *über* die freie menschliche Entscheidung, diese ist vom Wirken jener *übergriffen* (was ihren Charakter als Freiheit *für sich* nicht aufhebt).<sup>33</sup> Wie Prozesse dieser Art überhaupt die zentrale Thematik der aischyleischen Trilogieen bilden, so ist es auch in der thebanischen Trilogie. Die Rechnung, die für die Person des Oidipus durch seine Selbstblendung und die Kränkung durch die Söhne als noch nicht eigentlich beglichen gelten konnte, vererbt sich auf beide Söhne fort, die persönlich schuldig werden müssen, damit *in* der Sühne für diese individuelle Verfehlung zugleich für die ererbte Schuld Busse geleistet werde. Mittelbar rächen also die Oidipussöhne durch die Kränkung des Vaters und den diese gemäss der *ἀπά* wieder vergeltenden Wechselmord den Grossvater am Vater. Entsprechend sühnt Agamemnon die Schandtat, die sein Vater am Bruder begangen hat, indem er durch den Mord an Iphigenia *selbst* für die göttliche Vergeltung (deren Werkzeug Klytaimnestra ist) straffällig wird und Busse zahlen muss. Nur sind in den *Sieben* die Schuld — und Sühnezusammenhänge weit verwickelter durch die Doppelung der Schuld bei den Oidipussöhnen (1. Entehrung des Vaters, 2. Wechselmord, bei Polyneikes sogar noch 3. Kriegszug gegen die Heimatstadt) und dadurch, dass die Brüder zugleich schuldig werdende und einander Sühnende sind. Doch ist die aischyleische Grundidee des Schuldigwerdens, damit in *einer* Sühne ältere Schuld *mitgebüsst* werde, auch in den *Sieben* Thema, ja sie ist hier besonders entschieden gestaltet, insofern die Brüder in einem Akt mehrfache Schuld aneinander sühnen. Die vordergründigste Sühne, die alles andere mitbegleicht ist die Vergeltung des Eteokles für den vom Bruder frevelhaft unternommenen Kriegszug gegen die Mutterstadt. Als einziger *einseitiger* Vergeltungsakt bewirkt dieser durch den Doppeltod drei weitere Vergeltungen in einem, die die Brüder sich *gegenseitig* leisten: sie büssen 1. den Brudermord, 2. die Entehrung des Vaters, 3. (als ererbte Schuld) die Tötung des Grossvaters Laios durch dessen Sohn, ihren Vater, Oidipus. Das Ende der *Sieben* als Ende der ganzen

Trilogie schafft somit in der gehäuften Vergeltung älterer und jüngerer Verbrechen eine grossartige Bereinigung, die am Ende doch unendlich befreiend wirkt, obwohl ein Geschlecht dabei erlischt. *Wie* sich aber alles durch letzte Verwirrungen hindurch schliesslich löst, darf doch wohl im Sinne des Aischylos als so etwas wie das Walten göttlicher Gnade empfunden werden, die uns Karl Reinhardt, in seinem Aischylosbuch<sup>34</sup> als einen der Wesenszüge der aischyleischen Gottheit kennen gelehrt hat. Nimmt man hinzu, dass bei der letzten Lösung aller Geschlechtsfrevl anders als der delphische Spruch nach der Verfehlung des Laios erwarten liess (745ff.), auch noch die Stadt Theben mitgerettet wird,<sup>35</sup> so bleibt als der letzte Eindruck der der durch alles grässliche Geschehen hindurch schliesslich gerecht und gnädig wirkenden Gottheit.

## ANMERKUNGEN

1. Diesen Umschlag muss man nicht unmittelbar als Werk der Erinys auffassen, wozu Solmsen mehrfach neigt (bes. 204). Anders denn Orests *Wahnsinn* als *Folge* der Bluttat, den S. vergleicht, ist Eteokles' Gemütszustand nicht einmal Verblendung. Die *δορίμαργος ἄτρα* (687) ist beschönigende Chorauslegung, die selbst eher etwas Verblendetes hat (vgl. u. S. 113). Eteokles' leidenschaftliche Verzweiflung beruht auf der *Einsicht* in das grässliche ausweglose Verhängnis.

2. Hauptvertreter der communis opinio: Wilamowitz, *Aischylos, Interpretationen* (1914), 56ff.; Robert, *Oidipus* (1915), 1, 265ff.; Mazon, *Eschyle* (1920), 1, 103ff.; Snell, *Aischylos und das Handeln im Drama* (1928), 78ff.; Pohlenz, *Die griech. Tragödie* (21954), 90ff.; Schmid, *Gesch. d. griech. Lit.* (1934), 2, 211ff. Dass der Entschluss zu Eteokles als tragischem Helden gehöre, war fast Axiom; Wilamowitz leitet 62 die von ihm angenommene unvollendete Kämpferbestellung des Et. (dagegen Wolff S. 91f.) mit Notwendigkeit aus dem für den Dichter festliegenden Entschluss des Et. her. Als erster zog Regenbogen, *Hermes* (1933), 63ff., den freien Entschluss des Eteokles als Deutungsprinzip der *Sieben* in Zweifel und erkannte mit Recht darin eine naive Herrschaft des sittlichen Begriffes von Tragik, wie er für den deutschen Idealismus gilt. Demgegenüber wies R. auf die Bedeutung des göttlichen Zwanges *neben* der freien Entscheidung hin. Bei Solmsen 200 ist aus dem 'Neben' des (die freie Entscheidung bewirkenden) Ehrmotivs eine 'nur untergeordnete Bedeutung' geworden. Es wird hoffentlich am Ende dieser Untersuchung gelingen, das Verhältnis von freier Entscheidung und göttlichem Zwang noch genauer zu bestimmen, s. u. S. 115.

3. Gegen den Opfertod des Eteokles bereits Wilamowitz 67, der jedoch die Entscheidung aus Pflichtbewusstsein beibehält, dann sehr entschieden Solmsen 205f. Das Opfer würde voraussetzen, dass die Rettung der Stadt nur mit Eteokles' Tod gesichert wäre. Davon ist nicht die geringste Andeutung im Text. Auch ist Polyneikes nicht, woran man denken könnte, der gefährlichste Gegner der Stadt. Die *τύχαι*, die er 632 der Stadt gelobt, bestehen nur in seiner Rückkehr auf den Thron und in Tod oder Vertreibung des Bruders. Die

Drohungen der übrigen Angreifer (ausser Amphiaraios) sind sämtlich gefährlicher; sie gehen bis zum 'Niederbrennen' des Kapaneus (434), vgl. 427, 467, 471, 531 *λαπάξεν* wie 47. Dass der Tod des Eteokles als Gegenstück zu Laios' Missachtung der delphischen Warnung, die Stadt sei nur ohne Nachkommen zu retten 748f., aufzufassen sei (z.B. Schmid, 211<sup>8</sup>), ist reine Kombination, zu der der Dichter keine Anleitung gibt. Zu Mazons Auffassung vom Opfertod des Eteokles s.u. Anm. 36.

4. Lesky, *Die griechische Tragödie* (1938), 59f.; Ders., *Die tragische Dichtung der Hellenen* (1956), 65; Italie, *Aeschylus' Zeven tegen Thebe*, 10; Kitto, <sup>2</sup>1950, 511 (scharfe Ablehnung des Opfers). Doch nimmt noch Groeneboom, *Aeschylus' Zeven tegen Thebe* (1938), 16 ein wenigstens 'unbewusstes' Opfer an. Da die vielbenutzten Handbücher von Pohlenz und Schmid den Opfertod des Eteokles zum Kern der Tragik machen und überhaupt die Rettung der Polis als Beweggrund für diesen überbewerten, wird die neuere und richtigere Auffassung Mühe haben, sich durchzusetzen.

5. Wilamowitz, 67 (vgl. auch 65) anlässlich der Wechselrede mit dem Chor 181ff.: 'aber er ist doch auch der Mann, der weiss, es liegt ein Fluch auf ihm, der ihn unheimlich einem Ziele zuführt, vor dem ihm graut'; Pohlenz, <sup>1</sup>93 (in der 2. Aufl. 93 gemildert) 'längst ist offenbar sein Entschluss gefasst; aber ebenso lange steht es für ihn fest, dass es aus diesem Kampfe keine Wiederkehr gibt.'; Mazon, 107: von der ersten Szene ab laste auf Et. eine Angst. 'mais ce n'est pas seulement l'angoisse d'une mort prochaine, c'est celle d'un crime inévitable. Et cependant ce destin qu'il connaît etc.'

6. Wilamowitz, 64; Schmid, 212.

7. Schmid, 213.

8. Eine Handlungsklimax im grossen Späherbericht nimmt auch Kitto, 49ff. an, doch so dass Eteokles jedem Angreifer den seinem sittlichen Charakter passendsten Gegner bestimmt, womit er Chance um Chance, dem Zweikampf mit dem Bruder noch zu entkommen, verliert. Nach Wolffs Nachweis, dass bereits vor der Szene alle Verteidiger bestimmt sind, ist diese Deutung nicht mehr haltbar (Wolff, 93).

9. Anders Wilamowitz, 96<sup>a</sup>.

10. Er fand damit Zustimmung nur bei Regenbogen, 63<sup>2</sup>, der indessen keine weiteren Folgerungen zog.

11. So auch Tucker in seiner kommentierten Ausgabe der 'Sieben' (Cambridge, 1908), zu V.42, und Kitto, 48f. (nach Byfield), doch beide ohne Folgerungen für die Auffassung von 69ff.

12. Der Chor ist nach 179f. der stehende sakrale Frauenchor der Gemeinde. Sein Flehen an die Stadtgötter um Kampfglück ist ritueller Akt ähnlich der Bittprozession Ilias Z 286-311. Doch treibt die Frauen hier die Angst zu eigenmächtiger Gebetsdarbringung. Das Z, in dem die Prozession vom politischen Führer angeordnet wird, zeigt, dass Eteokles ein gewisses Recht hat, dem Chor Insubordination vorzuwerfen. Offenbar sollen seine Aufträge 264ff. die Voreiligkeit des Chores nachträglich legalisieren.

13. Voreilig, wie der vom Bann des *ἔλεος* und *φόβος* um Eteokles ergriffene Zuschauer, der Vorder- und Hintergrundgeschehen übersieht, empfinden muss. Die Doppelschichtigkeit der Handlung je nach ihrem Bezug auf den Helden oder den Zuschauer ist als Quelle der tragischen Spannung bei Solmsen, 202f. nach Verrall und Smyth gut gekennzeichnet.



14. Die Tore werden geflissentlich, besonders im Späherbericht 375ff., hervorgehoben, offenbar weil sie die Vermittler zwischen menschlichem Planen und göttlicher Fügung sind.

15. Pohlenz, <sup>287</sup>. Auch die früher übliche Auffassung nimmt natürlich im ersten Teil einen *Hintergrund* an, obwohl das gegenüber der gewöhnlich stark betonten Typik einer Stadtverteidigung wenig herauszukommen pflegt, aber diesen Hintergrund bildet die sittliche Entscheidung des Eteokles für die Rettung der Polis um den höchsten Preis. Vorder- und Hintergrund in unserer Deutung sind von gänzlich anderer Art.

16. Schmid postuliert 219 geradezu aus dem 'Idealkönig', dass Aischylos ihn dem Bruder gegenüber ins Recht setzen musste, s.o.S.100.

17. Meinem Frankfurter Kollegen Hermann Langerbeck verdanke ich wie überhaupt manche Förderung für diesen Aufsatz so besonders die Einsicht, dass das Recht des Eteokles gegenüber dem Bruder besonders im ersten Dramenteil ein Problem ist, dessen Bedeutung noch kaum gewürdigt wurde. L. gehört auch der Versuch, einen subjektiv schuldbewussten, nach aussen heuchelnden Eteokles anzunehmen. Sicher hat L. recht, die so betonte Forderung patriotischer Gesinnung bei Eteokles nicht als 'ideal', sondern übertrieben, und damit verdächtig anzusehen. In diesem Aufsatz wurde versucht, jene Übertreibung mehr der (objektiven) Verblendung als der (subjektiven) Heuchelei zuzuschreiben (s.o.S.103).

18. Vgl. Preller-Robert, *Griech. Mythol.* 2,905ff.; Bruhn-Radermacher, *Sophokles, Oidipus auf Kolonos* <sup>9</sup>.

19. Wie mehrfach angenommen wurde, z.B. Wilamowitz, 88ff.

20. Der aischyleische Zeus ist also nicht Rechtshüter überhaupt, sondern schützt nur dieses besondere 'göttliche' Recht. Damit erhält das herrschende Aischylosbild eine nicht unerhebliche Modifikation.

21. Die Nachweise bei Kaufmann-Bühler, 52ff. — K.-B. geht allerdings sicher zu weit in der Annahme *objektiven* Unrechts auf Eteokles' Seite, indem er den subjektiven oder hypothetischen Charakter der entsprechenden Andeutungen verkennt (50ff.). Sein Schluss auf die Echtheit der Schlusszene 1005ff. verliert daher an Stringenz. Im Gegenteil: dass nirgends sonst in den 'Sieben' mit so objektiver Eindeutigkeit wie 1049 ein Unrecht des Et. gegen den Bruder angenommen wird, erweckt Verdacht auf Unechtheit. Eines Gegengewichtes gegen den sonst gegenüber dem *Oidipus-Fluch* zu stark hervorgehobenen Kampf um Theben, wie z.B. Schmid, 219f. fordert, bedarf es nach unserer Deutung des bereits im ersten Dramenteil wirkenden Oidipusfluches nicht mehr. — Zu den vielen (nach meiner Meinung überzeugenden) Gründen gegen die Echtheit von 1005–1078 (wohl auch von 860–873) käme als bisher nicht ins Feld geführter das Fehlen eines sehr untrüglichen Kennzeichens aischyleischer Hand: der Metapherngebrauch. Der verdächtige Schlussteil fällt durch sehr spärliche und matte Metaphorik auf, während sonst zehn beliebige Aischylosverse genügen, um die gerade diesem Dichter gehörige Drastik, Kühnheit und prägnante Kraft seiner Metaphern zu zeigen, ein Kriterium übrigens, an dem gemessen der *Prometheus* glänzend besteht.

22. Kapaneus will den Göttern, besonders Zeus trotzen 427ff.; Hippomedon fordert Zeus durch Typhon als Schildzeichen heraus 491ff.; Parthenopaios will die Kadmeerstadt vernichten βίᾱ Διὸς 531f.

23. Die Belege bei Kaufmann-Bühler, o. Anm. 22.



24. Vgl. Solmsen, 203<sup>11</sup>; Wolff, 89. Unrichtig Mazon 15; Groeneboom 15. Lesky, *D. trag. Dicht. d. Hell.* 65 lässt Et. den Brudermord (neben dem Schicksalszwang) 'aus eigenem leidenschaftlichen Antrieb' begehen, unter Verweis auf 692. Es ist aber zu bedenken, dass der *ὁμοδακῆς ἕμερος* Auslegung des Chores ist (s.u.S.113).

25. So Howald, s.o.S.102.

26. Howald, 72.

27. Das Bestattungsverbot gegen Polyneikes im 'Anhang' 1005ff. hat mit dieser *μίσση*-Frage, in der beide Brüder nur gleich behandelt werden können, nichts zu tun.

28. Eteokles hat also nicht die Freiheit der Wahl, wie sie Agememnon hat (Ag. 206ff.).

29. NB. *sollte*. Et. wünscht die Vernichtung des Geschlechtes, was nicht heisst, dass er den Doppeltod *voraussieht*.

30. Man pflegt diese Chorworte meist unrichtig zu einer *objektiven* Beurteilung der Gemütslage des Eteokles zu verwenden.

31. 'Wir', nicht 'ich'; es geht (wie besonders 689ff. und durchweg in der Szene) nur um das Geschlecht.

32. Gewöhnlich wird unrichtig absolute Schuldlosigkeit des Eteokles angenommen, z.B. v.Wilamowitz, 65, auch Solmsen, 204. 786 *ἐπικότος τροφῆς* genügt als Hinweis auf die Schuld beider Söhne für die 'Sieben' vollkommen. Der *Οἰδίπους* wird sie genauer erwähnt, wenn nicht dargestellt haben.

33. Wir glauben, dass das von Regenbogen u.a. (s.o.Anm.2) als *Zusammenwirken* freier Entscheidung und göttlichen Zwanges aufgefasste Verhältnis durch das an den 'Sieben' hier nachgewiesene *Übergreifen* dieses über jene genauer gekennzeichnet ist.

34. *Aischylos als Regisseur und Theologe* (Bern, 1949).

35. Mazon glaubt 106, dass diese Rettung Thebens göttliche Belohnung dafür sei, dass in Eteokles (der somit eine Art Opfer bringt) die verfluchte Rasse, die Verfehlung des Laios gut machend, ihr Schicksal anerkennt und annimmt. Dies erscheint zu konstruiert. Auf *Götterbelohnung* findet sich kein Hinweis.



## PINDAR AND THE PERSIAN INVASION

By J. H. FINLEY, JR.

AGREEMENT is lacking on the relationship of I.5 to I.8, the odes of Pindar that reflect the Persian invasion and seem written in its shadow. They differ wholly in mood, the one flashing and triumphant, the other disturbed, brooding, yet won at last to as deep but sadder triumph. The difference evidently marks Pindar's response to events, and the question at what date he felt in these ways affects our view of him. Though this essay had originally looked quite simply to his train of thought and mood in I.8, the problem of date is unavoidable and we shall begin with it.

Herodotus (7.206) dates Thermopylae as just after the Olympic games of (middle August) 480. If reports of Xerxes' progress from the Hellespont after middle June did not force postponement of the great games, the Isthmian games of the preceding April were hardly interrupted. Shortly after them in the same precinct of Poseidon the probouloi of the Greek states met to concert plans for the defense of Thessaly. Bury in a fine passage<sup>1</sup> notes the fitness of what Pindar calls 'the famous Dorian Isthmus' as a meeting place for representatives from the Peloponnesus and not less for Aeginetans and Athenians, whose destiny was now most clearly to lie with Poseidon. This sea-mood is strong in I.5, and if Pindar attended the games just before the meeting, there is special reason why his ode should have risen from Phylacidas' feats in the pankration to Aegina's feats at sea. If I.5 indeed celebrates an Isthmian victory of 480, it would not have been composed, as Bury also well notes,<sup>2</sup> until after some Olympic festival, since in his earlier ode for Phylacidas (I.6.16-18) he expressly prayed for a third and crowning triumph of the family (the elder brother Pytheas' victory of N.5 had been the first) at Olympia. On this view Phylacidas tried and failed at Olympia in 480; Thermopylae and the Persian occupation of Boeotia soon followed; the mighty triumph of Salamis presently for Pindar's religious mind completed his prayer with unforeseen fulness; and his high outpouring of I.5 raised his poetic triad from the private to the national joy. The reason for thus placing I.5 in late 480 or early 479, after Salamis but before Plataea, was independently urged by Gaspar<sup>3</sup> and by Farnell,<sup>4</sup> whom Sandys and Turyn follow. It consists of

the warning with which Pindar closes his brilliant praise of Salamis — ἀλλ' ὅμως καύχασμα κατάβρεχε σιγῇ. Ζεὺς τὰ τε καὶ τὰ νέμει (51-52) — a warning not directed to his patrons but to Aegina, which he had been describing for some lines. But to Pindar's fond eyes Aegina is the special seat of honor and reserve, and this warning against exultation, without parallel in the Aeginetan ode, seems explicable by no common circumstances. The Persian occupation of Thebes and the sense of a still impending climax supply the explanation, one that Pindar had peculiar cause to feel. A minor point remains: that in the lines just earlier, after praising the Aeacids and saying of Aegina, 'she has been walled of old (πάλαι) a tower for courage high to climb', he goes on in the famous passage on Salamis, 'and now (καὶ νῦν) Ajax's city Salamis can attest that she was lifted up by sailors in the consuming rain of Zeus, the hailing death of countless men' (44-50). If it is true that καὶ νῦν contrasting to πάλαι could conceivably mean modern as contrasted to legendary times, the emphatic place of the words at the start of the sentence fits the exaltation — one had almost said the surprise — of the ode, and the easiest meaning is certainly of recentness. Yet, to repeat, the weight of this dating rests on the warning and the sense of Zeus's uncertain will, which if read with Gaspar's and Farnell's gaze show Pindar dazzled with the glory of Salamis, yet religiously fearful and deeply conscious of the continuing menace.

Before considering objections to this dating of I.5, it will be well to imagine Pindar's feelings as a Theban in the interval between Salamis and Plataea. The question comes down at bottom to a decision as between Herodotus' and Plutarch's views of Theban motives and actions. Thucydides' Theban spokesman (3.62.3-4) later represented the government at the time of the invasion as a *δυναστεία ὀλίγων ἀνδρῶν*, characterized as hostile at once to law and to good sense. It was the leaders of this group, Timagenidas and Attiginus, with an unspecified number of followers who after Plataea and the twenty-day siege of Thebes were handed over to Pausanias, Attiginus meanwhile escaping, as a condition of peace and who were executed by him without trial (Herod. 9.86-88). How large the group was may be suggested by Herodotus' earlier story of the banquet given by Attiginus for Mardonius and fifty followers with an equal number of Theban guests (9.15-16). These were rich men according to Herodotus who hoped to escape execution by bribery. In sum, it is clear that when Xerxes and later Mardonius were in Thebes, a faction contracted strong bonds with them; they had everything to lose by a Greek victory, and both for that reason and from ancient animosity many fought desperately



against the Athenians, whom they faced at Plataea. But as Plutarch notes (*de Malig.* 31), 500 Thebans were sent to the defense of Tempe fourteen months earlier, and 400, whom Diodorus (9.3.7) calls *τῆς ἐρέρας μερίδος*, accompanied Leonidas to Thermopylae. The crux of the question is Leonidas' motives in pausing at Thebes to collect the contingent and in keeping them, together with his 700 Thespians, when the other contingents retired from Thermopylae. Plutarch ascribes to malignity the Herodotean view (7.205.3) that Leonidas took both steps for fear of Theban medism, and he argues with some cogency that no sane commander would keep by him men of suspect loyalty on the eve of a desperate battle at close range. (The argument holds, whatever Leonidas' motives in detaching the others, whether to save them or to check a Persian attack from the rear.) As for Herodotus' statement that the Thebans surrendered whereas the Spartans and Thespians died fighting, Munro (C.A.H. IV 300) imagines that the Thebans were stationed at the rear gate, were cut off from the Spartans and Thespians by Hydarnes' sudden descent from the pass of Anopaea, and surrendered in their isolation. There is force at least in Plutarch's statement that in the general melee the Persians could not have distinguished Theban from Spartan (*de Malig.* 33). The alleged Persian branding of the captured Thebans and, if true, its motive seem quite uncertain, and it is hard not to conclude, with Munro and essentially with Plutarch, that Leonidas kept the Thebans not under constraint but for their fighting qualities and ancient ties to Sparta. If the later belief that Leonidas foresaw his death and released his other contingents to save them obscures their unwillingness to hold out with him in the hope of a decisive naval engagement, then the Thebans and Thespians were those who elected to stay. 'The 400 Thebans at Thermopylae', Munro writes (C.A.H. 323), 'did not exculpate their city at large from the charge of Medism, but if Xerxes had been repulsed there, they would have sufficed to enrol her name among the saviours of Hellas.'

If it be agreed that in the summer of 480 Theban opinion was at least divided, whereas by a year later those who found advantage in the Persians had increasingly implicated the city, what was Pindar's position? His earliest dated ode, P.10 of 498, was written for the Thessalian dynast Thorax, of the family of the Aleuadae, who with his brothers Eurypylus and Thrasydaeus joined Hippias in urging Xerxes to his expedition (Herod. 7.38), was among the first of the Thessalians to medize (7.130), accompanied Mardonius back to central Greece in the summer of 479, and fought at Plataea (9.1;59). Pindar's protestations of friendship for Thorax at the end of P.10, if not without an excess of

youthful gratitude, seem more than perfunctory; as later with Hieron, he wished to believe in his patrons. He also wrote an *enkomion* (fr. 106 Bowra) to Alexander of Macedon, who carried Mardonius' terms to Athens in the winter of 480/79 and, according to Herodotus (9.44.6) on the night before Plataea betrayed to the Athenians the Persian intention to attack. Bacchylides also wrote a drinking-song for him (fr. 20B Snell) which borrows from Pindar's enchanting song to Thrasyboulus (fr. 109) — all three of which poems Snell<sup>5</sup> follows Severyns<sup>6</sup> in dating about 490. This is a more persuasive date for the *enkomion* than Wilamowitz's<sup>7</sup> of after Pindar's Sicilian visit, and shows another tie of his with the *medizers*. Yet he had had his musical training at Athens, for which at this period at least he certainly did not feel the usual Theban animosity. Over and above the early odes for Athenians, P.7 and N.2, he wrote his superb dithyramb of uncertain date for the Athenian market place (fr. 63), also the famous dithyramb on Athens' performance in the war (frs. 64–65), Theban criticism of which he seems to counter in P.9 of 474. His passionate statements in that ode of devotion to Thebes were admirably interpreted by Farnell<sup>8</sup> as defense against charges of excessive admiration for Athens, as if such admiration were thought incompatible with love of Thebes, and the story that the Thebans inflicted a fine on him which the Athenians then made up<sup>9</sup> seems to fit this period of the middle 470's. Thus before and just after the war he felt warmly towards Athens — his feelings towards Aegina and Sparta are obvious — and these emotions were surely not changed by ties with the *medizing* northern dynasts.

Finally, two Theban odes of after the war may give hints of his former feelings. I.1 is for Herodotus the son of Asopodorus, presumably as a man of former wealth and a horse raiser the same Asopodorus who led the Theban cavalry at Plataea (Herod. 9.69) and belonged therefore to the strong *medizers*. Pindar describes him as recouping his fortunes at Orchomenus after shipwreck, and both ancient and modern opinion is divided on whether to take the statement literally or metaphorically, the first scholiasts on 52a and b (Drachmann III 205), Gaspar and Wilamowitz seeing his loss as loss in war and his retirement to Orchomenus as from political causes; the second scholiast on 52a, Bury and Farnell taking the words literally. The parallel of O.12, the short poem on Tycha, which sees fortune, war, politics, and the sea in a common light of metaphor, favors the former view, and the line 'yet upon bitter squalls in a little time they trade defeat for deepest good' (O.12. 11–13) is a fit commentary on 'ancestral acres at Orchomenus which from the measureless sea in his chilly plight received him wreckage-

pressed' (I.1.36-38). Pindar shuns direct reference to the Theban disaster but alludes to it variously in I.8 as the 'stone of Tantalus' (11) and 'treacherous years, twisting life's track' (15-16), in I.4 as 'war's harsh blizzard' (17) and 'the wintry dark of months' (19). But the interesting point about I.1, as Wilamowitz well said,<sup>10</sup> is that Pindar is pleasantly defending a young man, mad about horses, who drives his own chariot in the old-fashioned way. He politely does his best to bring him good opinion; his own emotions are little involved, and it is for Thebes, not for the victor, that he feels strongly. Contrast to this mild ode the intensely felt I.4, with its later introduction I.3, and the difference is clear. The clan that he there celebrates stood apart, he says, from hybris and koros (terms, one imagines, not unfitting Timagenidas, Attiginus, and the *δυναστεία ὀλίγων ἀνδρῶν*); they were proxenoi of the Amphictiones, horse raisers, and quiet people of descent and means. They lost four men in one day, evidently at Plataea, and Pindar feels warmest sympathy and regard for them. One catches sight, probably in his later years,<sup>11</sup> of another such close and conservative Theban clan in the delightful fragment of his partheneion (fr. 84). These were the kind of people who represented the Thebes that he admired and to which he never tired of stating his devotion.

To return then to I.5 and to his emotions in the summer of Thermopylae and Salamis, both his previous and his later writings leave little doubt about them.<sup>12</sup> If he knew powerful medizers both at home and abroad and could later make a pleasant gesture to the son of one of the former, he knew much better the resisting states and those families at home who were settled enough not to want Persian support. The Theban record at Tempe and Thermopylae, Herodotus notwithstanding, was good. The terrible compulsion that rested on the city once she was occupied and had gone over grew starker as Plataea approached, and as will be argued presently, I.8 is the record of this swiftly darkened change. But just after Salamis, the full measure of bitterness was still hidden, and Pindar could still write in something of the first bright mood of hope. This is the mood of I.5, felt, in the way in which he was always capable of feeling, through the eyes of his patrons, in this case Aeginetans bright with victory. Herodotus mentions among Aeginetans prominent in the war two men who must have been related to the family of Lampon, Pytheas the son of Ischenoos (7.181, 8.92) and Lampon the son of Pytheas (9.78) — the former captured after heavy resistance off Skiathos before Artemisium, the latter described at Plataea as *Αἰγινητέων ἐὼν τὰ πρῶτα*. These connections and the position thus implied of the family in the war effort argue against the



view, set forth in the next paragraph, that places the three odes for the sons of Lampon in the 70's and has Pindar writing the earlier two odes soon after Salamis without mentioning it; the same implications, conversely, fit the tone of I.5 if it directly followed Salamis. It is as if he were glad to forget the actuality of Thebes in sharing a happiness that many Thebans would have wished to share. The warning against boast and the sense of Zeus's uncertain will alone include the Theban present in concern for the national future. The sombre I.8 will then record the near-desperation to which he was driven in the darkening months between Salamis and Plataea. The relief that it hails in the lifting of the stone of Tantalus will indeed be relief for Greece but relief also and peculiarly for Thebes, and the appeal for reconciliation which in the myth of I.8 Themis makes to the divided and contending gods will take meaning as an appeal for reconciliation among the Greeks. We shall conclude with this profound and moving myth, as fine as anything in Pindar, but after a few final words on the date of I.5.

N.5 and I.6, as already noted, precede I.5 in the series of odes to the sons of Lampon, and despite the brilliant praise of Salamis in the last, two kinds of argument have been used to place the whole series in the 70's and I.5 therefore some years after the battle. The first argument, urged principally by Blass,<sup>13</sup> starts from the reference to the Athenian trainer Menander in N.5.48-49 and in Bacchylides 13.192 (Snell), a poem for the same occasion. Since, it is held, Athens and Aegina were at war from 487 to 481, an Athenian could have been employed in Aegina only before or after these years and, if after, the odes must have been written in the 70's. But quite apart from minor uncertainties in this assumption — first, the unknown severity of an undeclared war of which Herodotus (5.82-89) could record only a few raids and reprisals; then, the unknown degree to which training and trainers, like the games themselves, were exempted from ordinary hostilities; and, not least interesting, both Pindar's and Bacchylides' apologetic way of praising the Athenian Menander (N.5.50-50b; Ba.13.199-203 Snell), a tone that, so far from putting N.5 and Ba.13 outside the years 487-481, seems nicely suited to these years — one strong argument goes far towards disposing of the view and ending the uncertainty. This is Severyns' careful calculation<sup>14</sup> of the time needed for the victories mentioned in the three odes, victories not merely by the sons of Lampon, Pytheas (N.5) and Phylacidas (I.6 and 5), but by an uncle on their mother's side, Euthymenes. Briefly, Severyns' argument is that, since Pindar would certainly have mentioned notable victories in the national,



as contrasted to local, games if Euthymenes had gained such at the date of N.5, his silence at N.5.41-42 is conclusive<sup>15</sup>; hence, to judge from I.6.60-62, Euthymenes gained at least two at the Isthmus and one at Nemea by the time of Phylacidas' victory of I.6; finally, that an unsung Nemean victory of Phylacidas is mentioned at I.5.18-19. This gives four<sup>16</sup> victories interspersed between those recorded in N.5.16 and I.5; hence a span, at the shortest, of six years. But if the first victory, by Blass's argument, was in 479<sup>17</sup>, the last, that of I.5, could at the earliest not have preceded 473, and one must then ask oneself why, after entire silence on the war in N.5 and I.6 (not to speak of Bacchylides' silence in 13), Pindar suddenly broke into lyric praise of Salamis at least seven years after it had been fought. The supposition is unnatural and strained, and Severyns must be taken to have ended the controversy even in the form in which it was acutely extended by W. Theiler.<sup>18</sup> He, finally, noted close parallels of phrase between N.5 and I.2 (N.5.6: I.2.5; N.5.42: I.2.26; N.5.1: I.2.46) and, since the latter ode follows the death of Xenocrates and the fall of the tyranny in Acragas in or about 472, wished to bring N.5 close to this date, with the effect, by Severyns' calculations, of placing I.5 some fourteen years after Salamis. Though this is hardly the place to discuss the formal sides of Pindar's art and to consider how far repetition of phrase and movement implies a single period of authorship, one may note that the first lines of P.10 of 498 recur to dictate the opening of N.6, dated by Wade-Gery and Wilamowitz as somewhat earlier than O.8 of 460<sup>19</sup>; that Typhos, figure of violence in P.1 of 470, recurs to evoke a like mood in P.8.16 of 446; that the calm after storm that conveys recovery from Plataea in I.4.20 conveys recovery from Oenophyta in I.7.37-38. The resemblances between N.5 and I.2 that Theiler noted seem similar: in thinking of Thrasyboulus, whom he had known in the youthful days of P.6 and the drinking-song, fr. 109, he thinks of the grape-flower of youth — the figure that Ibycus had once used of young men (fr.6.4-7 Diehl) — and he reverts to the phrase descriptive of Pytheas in N.5, hence to the mood of N.5. The formal resemblance of his earliest to his latest odes shows how fixed his art was, how sympathetic to analogous movement and repeated device. One therefore concludes that resemblance of phrase suffices no more than do views based on the Unheralded War to shake the consequences of Severyns' chronology; hence that Pindar wrote N.5 and I.6, as did Bacchylides his thirteenth poem, for the sons of Lampon in the undisturbed days (or what in retrospect must have seemed such) before the invasion; that by the end of the six years or thereabouts that intervened between N.5 and I.5 Salamis followed;

that he transferred what was to have been the Olympic conclusion of the triad into praise of Aegina's performance in war; and that, if the arguments advanced earlier have any merit, he did so soon after the battle, when Xerxes had retreated, Mardonius had retired or would soon retire to winter quarters in Thessaly, when the grip of the Theban dynasts was only beginning to be felt, and when the extent of the price that was to be paid by Thebes at and after Plataea, though not wholly hidden, was yet to be grasped in its full harshness.

If I.8 follows a victory in the early spring of 478, the time would fit Pindar's deeply divided and troubled sense of past pain and present, still hesitant relief. The relief is for Greece and in part for Thebes — 'the rock of Tantalus over our head some god for us has turned away'. The surviving pain is both from memory of the dead and from a Theban's sense of bitterness and division not fully healed. Thus the ode begins by oscillating between statements of grief and reminders, in part self-reminders, of joy, to the culmination (15-16), 'treacherous years overlie men, twisting life's track. Yet even these things can be healed for mortals, so there be freedom; a man must keep good hope.' Freedom is of course freedom from Persia but its further meaning is clear from the good hope that is a man's duty, and that hope in turn from the reminder that follows of the ancient ties between the Asopids, Theba and Aegina. The freedom that he seeks includes freedom from suspicion and hate among the Greeks, liberty to recover a former confident openness. When he goes on to Zeus's union with the nymph Aegina and thence to Aeacus and to his honorable and heroic progeny, his tribute to present Aegina is clear. Like the sculptors of the pediments of the temple of Aphaia, he conceives the ancient heroes as, so to speak, contemporary warriors and athletes writ large, tensed and lithe figures in whom the victory shines.

Yet the troubled mood of his beginning, the mood that a Theban could not escape, whatever his admiration for the victory, is so powerful that, instead of going on in his usual way to an episode in the legend of the Aeacids, he breaks off to a darker myth having to do with the gods and anterior, as it were, to the bright and visible feats of heroes. This is the story that affected Aeschylus and was to form a chief theme of the *Prometheus* (the echo of lines 37-38 in *P.V.* 922-923 is proof that Aeschylus knew the ode): how Zeus and Poseidon quarreled over Thetis but were warned by the primal goddess Themis to desist because the sea-nymph was destined to bear a son mightier than his father. 'Let her find mortal union', Themis says (39-41), 'and see her son dead in war, though in hand like Ares and like lightning in the

strength of his steps.' She urges that the Nereid be given Peleus, most reverent of mortals (here as elsewhere, notably in N.5 and O.8, speaks Pindar's sense of Aeginetan honor exemplified in Peleus). 'Let her not', she concludes (45-46), 'twice proffer us the flowers of contention.' The advice is taken, and the lips of the wise (an obscure phrase, either, as in P.3.90 and N.5.22-23, the Muses singing prophetically at the wedding of Peleus and Thetis or the poets of the early age) proclaim the young brilliance of Achilles and his saving deeds at Troy. 'He bridged for the Atreidae a home-coming and saved Helen, cutting with his spear Troy's sinews that sometime checked him as he waged on the plain his work of man-slaying war: strong Hector, imperious Memnon, and the other princes. Bespeaking whom Persephone's house, Achilles, guard of the Aeacids, showed forth Aegina and his native root' (56-61). He then concludes his myth, 'Songs did not forsake him even in death, but the Heliconian maidens stood by his pyre and tomb and on him poured their many-voiced lament. The very immortals thus approved to yield a noble man, though dead, to the goddesses' songs — which practice even now holds currency' (62-67). He rounds to his close by praising the victor's dead cousin (did he die in the war?) and the victor himself. The Muses' praise of Achilles is to him the example and sanction of his present praise.

This grave, yet radiant myth at last explains and even releases his divided mood of the beginning. To say that Zeus and Poseidon quarreled is to discover half-causally among the gods themselves the mood of rancor and disagreement that had parted closely related Greek cities, but to hear warnings both against immediate strife and against its still graver future consequences from the ancient lips of Themis — a figure who, as in the *Prometheus*, conveys a wisdom more primal than that of the Olympians — is to feel deep mandates as from the earth itself to peace and healing. Yet since, as is said in the grave and memorable lines of O.2 (15-17), 'of acts once done in justice or unjustly not even Time, father of all, can make the reality undone', rancor once risen is not immediately healed, and there is connection between the divine quarrel and the loss by Thetis of something of her untroubled bright divinity and the consequent death of her mortal son. The quarrel of Zeus and Poseidon states an element of hate and conflict in the world; the intensely vivid phrase, 'flowers of contention', *νεικέων πέταλα*, conveys a dire luxuriance of bitterness. Themis expresses the necessity to transcend and heal strife if its consequences are not to mount and the future not to become still more violent than the past. For all Peleus' joy in attaining Thetis — she who in P.3.89, N.4.65-69,



and N.5.22-25 is Pindar's figure for the highest mortal attainment — her sorrow in the death of her godlike son is the price of the quarrel, and both as goddess and as mother she expresses a kind of ageless lament that hatred and war ever entered the world. Yet granted that war exists, the heroic Achilles brings an almost divine salvation, winning victory at Troy as courage, brilliance, and the gods' support had won victory against the Persians. The Muses that sang at his pyre give sanction to later songs, which in the same way join gratitude for saving and godlike brightness with lament for the necessity of rancor, war, and death.

The myth has made a kind of circle: from strife among the gods, through its deflection and effect among men, to the half-divine brilliance that thus descended to mortal war and became the bright salvation from its dangers, and finally back to the gods, as the Muses, so to speak, recover to the divine keeping the immortal half of Achilles which was his courage and fame. It is not easy to conceive a more detailed or subtler commentary on the mixed bitterness and greatness of Greece in the years of the Persian invasion. Thetis' sorrow is matched by Achilles' brightness — loss matched by courage; the Olympians' strife is transcended by Themis' more ancient instinct for peace — discord resolved by harmony; Pindar's lament for the Greek dead, Theban among them, and for the victor's dead kinsman is caught up in the brightness of victory — sorrow caught up in exaltation. His own sense of his calling gained depth in the difficulty of these years. In the fine lines of I.5 that state the ties of cities with their heroes (30-35) — a classic passage on Greek hero-cult, closely relevant to Pindar's myths — and before extending the glory of the Aeacids to the glory of Salamis, he said of the heroes, 'they are glorified with lyres and the full-stopped cry of flutes this myriad time and, honored for Zeus, have cast a theme to poets' (27-29). At the conclusion of the myth of I.8, writing of the Muses at Achilles' pyre, he says much the same; 'the very immortals thus approved to yield a noble man, though dead, to the goddesses' songs — which practice even now holds currency' (65-67). He now clearly sees his task as to grasp the flash of the gods in the demigods and, in its measure, in the present, and the scope of the Sicilian odes follows from these odes of the war.

## NOTES

1. *The Isthmian Odes of Pindar*, London 1892, Introd. XXI.
2. *Op. cit.* 85. Cf. Severyns, *Bacchylide*, Liège 1933, 48 n. 33.
3. *Essai de Chronologie Pindarique*, Brussels 1900, 62.



4. *The Works of Pindar*, London 1930, II 363.
5. *Bacchylides*, Leipzig 1949, Praef. 45.
6. *Bacchylide* 39-40.
7. *Pindaros*, Berlin 1922, 319.
8. *Works of Pindar* II 201 and C.Q. 9, 1915, 193-200.
9. Eustathius in A. B. Drachmann, *Scholia Vetera in Pindari Carmina*, Leipzig 1927, III 300.12, and Isocrates 15.166. Cf. Wilamowitz, *Pindaros* 273 and Finley, *Pindar and Aeschylus*, Cambridge 1955, 290 n. 2.
10. *Pindaros* 332.
11. *Op. cit.* 437.

12. It is not easy to discuss Norwood's elusive treatment of *I.5* (*Pindar*, Berkeley 1945, 191-196), which sees in it an 'unwilling and mumbled eulogy of martial valour' by one who felt small or no joy in the Greek success. The view rests on the gratuitous assumption that Pindar was commissioned against his will to mention the battle; which compulsion then forced him grudgingly to equate athletic and military success, as he does, it is said, in the studied ambiguity of the first lines, in the minimizing warning against boast (51), and in the phrase *καὶ σὺν μάχαις* (35). But if one start with the assumption that to his own mind his first and obvious task here as elsewhere was to the victor, his praise of Salamis will appear a free outpouring of unsolicited joy, the greater because it carries the heroism of the Aeacid past into the brilliant present. The warning against boast will then not seem to minimize Salamis — on the contrary, to hail it as a Zeus-given triumph only short of the full and final triumph. As for the equation of war to athletics, he describes himself in the self-revealing lines, *O.6.85-90*, as *ἀνδράσιν αἰχματᾶϊσι πλέκων ποικίλον ὕμνον* (cf. *O.13.51*; *I.1.50*); it seems not too much to say that his entire use of myth rests on the relevance of games to warfare. Any parallel, however tacit, of victor to hero and of present to past is otherwise empty. If this is his steady and no doubt unconscious assumption, the splendor of the opening will appear not so much ambiguous as inconclusive; Theia's golden flash is manifest in both ship and chariot, on both sea and land, in both war and games. (The lines recall *Thucydides*' description, 6.32.2, of the Athenian squadron putting out for Sicily, when in high spirit the ships raced as far as Aegina.) If he was to speak of the battle and yet praise the victor at all, it is hard to see how he could fail to be thus inclusive; it is the high tone of the opening that tells his exaltation.

As for the phrase *καὶ σὺν μάχαις*, though it has been felt by some editors to be otiose in the description of the successive sackings of Troy, to one reader at least it states very vividly Pindar's sense of the labor of the heroes. After describing the toils of Heracles and Telamon in *N.4*, he concludes (30-32)

ἀπειρομάχης ἑὼν κε φανείη  
λόγον ὁ μὴ συνιείς ἔπει  
ῥέζοντά τι καὶ παθεῖν ἔοικεν.

In the present poem the toil of Troy has its counterpart in the toil of Salamis. If *καὶ* slightly suggests apology and after-thought anyplace in the poem, it is rather after the praise of Salamis and the warning against boast when he goes on (53-54)

ἐν δ' ἐρατεινῷ  
μέλιτι καὶ τοιαῖδε τιμαὶ καλλίνικον χάρμ' ἀγαπάζοντι.

The triumph of Salamis is so great that he must remind himself and his audience that athletic victory too deserves honor.

In general, his high emotion here towards ships and the sea seems imaginative in one whose implanted inclination must have been towards hoplite and horseman, and if his description of Salamis lacks the fulness that in retrospect Aeschylus and Herodotus could give theirs, it is even on Norwood's reckoning the first.

13. *Bacchylidis Carmina*<sup>3</sup>, Leipzig 1904, Praef. LXVII.

14. *Bacchylide* 41-52, where many points made here are more fully stated.

15. If with some editors one emend the nominative, Pytheas, to a vocative in *N.5.43* and take the verbs of the following two lines to refer to Euthymenes, the latter will have won at Nemea by the time of *N.5* and only his two Isthmian victories will intervene between *N.5* and *I.6*. But since the Nemean games fall between the Isthmian, the change does not affect Severyns' reckoning.

16. Possibly three; see the previous note.

17. These would be the first Nemean games after the cessation of hostilities between Athens and Aegina just before the invasion. The further difficulty arises that these games of July 479, occurring on the eve of Plataea, must have been seriously impaired. If so, the fact bears on Wilamowitz' dating of *N.5* to 485 or 483, *I.6* to 480, and *I.5* to 478 (*Pindaros* 168-169, 181), whom Snell follows, giving 483 for *N.5* in his Teubner edition of 1953, though in his *Bacchylides* of 1949 he approves Severyns' date of 485 (Praef. 40). As noted above, Euthymenes' two Isthmian victories must intervene between *N.5* and *I.6*; hence on Wilamowitz' and Snell's schemes, 485 is the latest possible date for *N.5*. But Phylacidas' Nemean victory of *I.5.18* must also on their scheme fall in the difficult summer of 479 — perhaps a minor objection. The major objections to putting *I.5* in 478 after Plataea are of course the burden of this paper. The gravest of them are two: that the warning against boast must then be reduced to a vague expression of piety, as by Wilamowitz (*Pindaros* 205), and that Pindar must be deemed to have recovered fully and promptly indeed from his troubled mood of *I.8*.

18. *Schr. d. Königsberger Gel. Ges.* 17, 1941, 265-266, 276.

19. *J.H.S.* 52, 1932, 224-225. *Pindaros* 398.

## PARMENIDES AND ODYSSEUS

BY ERIC A. HAVELOCK

IT is commonly supposed that Parmenides' statement of his philosophical principles is preceded by a "proem" of an allegorical nature (the precise symbolism of the allegory being in dispute) which describes the philosopher's inspired journey from darkness to light. Among others who have shared this assumption are pre-eminently Diels (1897), Reinhardt (1916), Kranz (1916), H. Fränkel (1930), Bowra (1953), and now Kirk-Raven (1957).<sup>1</sup> The first question to ask is whether it is proper to identify such a "proem" at all, as a separate entity in the poem. Would the author himself have recognized it as such? Reinhardt pointed out<sup>2</sup> that of the 32 lines which are now printed as the presumed "proem", the first 30 owe their survival as a coherent unit to Sextus, who quoted them<sup>3</sup> in order to demonstrate that Parmenides could be "allegorized" as a thinker who distinguished between the senses and right reason. The supporting paraphrase, supplied by Sextus, drew heavily upon the symbolism of the myth of the charioteer in the *Phaedrus*, and applied this to the details of Parmenides' own chariot journey. Reinhardt argued that the whole interpretation was taken from Posidonius and represented support for a neo-Stoic position in epistemology. Be that as it may, the Platonic coloration as applied here was plainly artificial, and modern interpreters have agreed to ignore it.

If, however, the motive in Sextus for first identifying and then explaining this allegory in Parmenides was itself unhistorical, modern criticism has two resources with which to correct him. It can supply a better interpretation of the "proem"; or it can conclude that the original identification of the "proem" as such was a mistake. It is in part to this more radical view that the present article addresses itself. The journey, the horses, the daughters of the sun, the gateway, the courtyard, and the rest of it are admittedly highly concrete symbols, but it is possible that they are designed to recall and reinforce certain contexts of experience which interpenetrate the philosophy of the whole poem. Some indication that this may be so was supplied by Sextus himself, who, in his quotation, subjoined to line 30 of fragment 1 the lines which are now printed as fragment 7 lines 3-7.<sup>4</sup> This addition, according to Sextus, formed part of the allegory, or at least explained

it. His instinct (or that of his source) may have been sounder here than the color he put upon it. It is interesting to note how Bowra's treatment, though addressed specifically to the "proem" as such, is induced to spill over<sup>5</sup> into the later parts of the poem by the very force of the logic employed upon the supposed preface.

If fragment 1 does indeed form a separable and prefatory unit, what precisely is its purport? Diels insisted<sup>6</sup> that it must have reflected an Orphic model though not necessarily an Orphic experience.<sup>7</sup> His philological arguments<sup>8</sup> relied on interpreting δαίμονος<sup>9</sup> and εἰδότα in line 3 as indicating respectively "possessed" and "initiated". The implication of veiled heads in line 10 he argued was taken from religious ritual. As for Δίκη πολύποινος (line 14) is she not also called πολύποινος in an Orphic verse? And does the figure of Ἀλήθεια (line 29) not remind us of the cosmic figure of Zeus in Orphic rhapsodies? All this does not amount to much, nor could Diels add effective strength to his case by speculating<sup>10</sup> that behind the "proem" lay several hypothetical models, mystical or Orphic, which might be inferred from the traditions which relate to Epimenides, Hermotimus, the oracle of Trophonius, and the vision of Phormion of Croton. This last suggestion perhaps produced a slight revulsion even in its own author, for he returned to earth by adding that perhaps after all the model for Parmenides was the chariot journey of Telemachus.<sup>11</sup>

Kranz, on the other hand, rejecting all Orphic and ecstatic prototypes,<sup>12</sup> argued that the whole figure of the allegory depends on the Phaethon story. Parmenides is a sort of reversed Phaethon (for according to Kranz he passes from west to east) and therefore a more fortunate one; his path follows in reverse the sun's daily track. The philological arguments<sup>13</sup> here rested heavily on the Ἡλιάδες κοῦραι<sup>14</sup> who in one version of the legend, perhaps Hesiodic, harnessed the horses for Phaethon and are represented as προπομποί of Eos or Helios, though only in reliefs which are admittedly late. Likewise, the formula κατὰ πάντ' ἄσση is in an Orphic hymn applied to Helios and the σήματα πολλά of fragment 8 lines 2-3 are reminiscent of the constellations which lie on the sun's path. Kranz, however, also noted, as had Diels, some parallel phraseology in that poetic chariot journey described by Pindar in *Olympian* 6, 22ff., and so concluded, sensibly enough, that such poetic journeys were an accepted convention. But the particular journey of Parmenides, according to Kranz,<sup>15</sup> was more complicated than at first appeared. A comparison of the tenses used throughout the whole "proem" led him to the inference that the philosopher's celestial experience really began in lines 11-21, which described his original



departure from the halls of night in the west; it was then continued during lines 1–10, which describe his journey across the heavens, and was concluded by his reception in the east by the goddess in lines 23 to 32 — surely a curious feat of celestial mechanics.<sup>16</sup>

Fränkel,<sup>17</sup> while noting the exactitude of the parallel in *Ol.* 6.22ff. and suggesting a common original behind both Parmenides and Pindar, nevertheless discounted all attempts at finding sources for the poem in earlier tradition or at figuring out the spatial and material aspects of the journey.

This did not deter Bowra from reviving and combining<sup>18</sup> the suggestions of Diels (an Orphic journey through the sky) and Kranz (Phaethon's drive in reverse), nor from adding<sup>19</sup> a fresh and unexpected ingredient to the composition in the person of Heracles, relying here on that tradition which transported the hero, accompanied by gods, to heaven in a chariot. Finally, noting the persistence in Parmenides of the *ὁδός* motif, he interpreted<sup>20</sup> this to be the symbol of a Pythagorean experience "of a special kind", which did not follow the Pythagorean party line and for which the supposed allegory supplied a justification against fellow Pythagoreans. This suggestion, intricate and even fantastic as it may appear, would seem designed to give support — surely not unneeded — to those who would interpret Parmenides' philosophical system as a reply to a Pythagorean dualism.

Kirk and Raven adopt<sup>21</sup> from Diels the speculation that "the allegorical form is borrowed from mystery literature" and from Bowra the notion that "Parmenides desired particularly in the 'proem' to arm himself in advance, by stressing the religious nature of his revelation, with an answer to his potential critics", these latter being "his fellow Pythagoreans".

The fabled Chimaera was an animal in which only three species were combined. But to reconcile these competing interpretations would produce a symbolism in which Orpheus, Pythagoras, Phaethon, and Heracles all sought to unite themselves with Parmenides in a five-fold monstrosity. It would surely require a surrealist experience to reconcile such incompatibles, and the fact that they have all been suggested, while none has been felt to be in itself wholly satisfactory, may suggest that interpretation of Parmenides' poem has got off on the wrong track. His style is highly allusive, that is to be admitted, but in tracking down allusion the recondite has been pursued at the expense of the obvious. For it is one of the oddities of all this criticism that while most — though not all — of the Homeric echoes in Parmenides have been noted, the evocative contexts in Homer, from which they are mostly

drawn, have been ignored. One reason for the reluctance to recognize their influence may be that it is not confined to the "proem" but affects also the general structure of Parmenides' philosophical argument.

The opening lines of the poem read as follows:

ἵπποι ταί με φέρουσιν ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι  
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι  
δαίμονος, ἣ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα  
τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι.<sup>22</sup>

The philosopher's audience knew their *Iliad* and *Odyssey* by heart. The associations conveyed by these lines would be instinctive and automatic. The "thinking-and-speaking horses", who begin and end these four verses, are those of Achilles.<sup>23</sup> The "man who knows" who is conveyed on a "famous journey" "through all towns" is that Odysseus who is introduced at the opening of the *Odyssey*. These overlapping images, unlike those of Phaethon (foolish, impious, and doomed) and of Heracles (renowned for brawn rather than brains) and Orphic or Pythagorean worthies (obscure and unproven), have an essential congruence relative to Greek tradition, to the instinctive psychology of any Greek audience, and to Parmenides' own conception of himself. In these four lines he has already suggested to us that his journey, whatever else it may be and however short it may be by comparison, is akin to the heroic proportions of both *Iliad* and *Odyssey*. Parmenides' own achievement is to be an intellectual one; but that is only a new form of heroism. Above all, it carries that same hallmark of the supernatural which rested also upon the heads of Achilles and Odysseus.

The *Odyssey* motif predominates, and its interweaving into the body of the philosophic poem is an achievement of some complexity. The goddess or "daimon", who by ambiguous syntax is represented as both controlling the journey and conveying the hero, would at once recall the Athena who is mentor to Telemachus<sup>24</sup> and guide and helper of Odysseus. The "journeying" which, once it is introduced in Parmenides' second line, remains so obsessive throughout his poem, had of course been equally obsessive in the *Odyssey*: in fact it *was* the *Odyssey*, or a large part of it. But in Homer's epic scheme there are complications which must be noted, for Parmenides had remembered them. The third and fourth lines of the preface to the epic read:

πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω,  
πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμὸν.

The listener might assume that the encounter with "many human beings" and the infliction of "many woes" described experiences which were contemporaneous and were included in the body of the epic. But a comparison with two rather crucial passages later in the story suggests otherwise. In *Odyssey* 11. 119ff. Teiresias prophesies for the hero further travels which will take place after his present adventures are over; and in the "happy ending" (23, 248ff.) when wife and husband settle down to compare stories, Odysseus begins by recalling that prophecy:

οὐδὲ γὰρ αὐτὸς  
χαίρω, ἐπεὶ μάλα πολλὰ βροτῶν ἐπὶ ἅστε' ἄγωγεν  
ἐλθεῖν.

Homeric formulas tie all three passages together and suggest that the "knowledge of the towns of many men" refers to experiences which were to follow the *nostos*. On his voyage he encounters not natural men but marvels, monsters and supernatural beings. Parmenides adopts the same device of a reversed chronology. "All the towns" of line 3 describes his present itinerary. This he undertakes already equipped with a superhuman experience previously acquired but still to be described in the body of the poem. Critical instinct had been right in perceiving a temporal cleavage,<sup>25</sup> but it should be confined to the transition which occurs after line 3. For Parmenides, however, previous experience and present insight overlap. Hence his own goddess is in charge of both periods of the journey.

The word *óðós* and its correlatives *κέλευθος* and *ἀταρπός* occur thirteen times<sup>26</sup> in Parmenides' poem. Usually the philosopher is "conveyed" but sometimes he is "dispatched" or "guided"<sup>27</sup> along a route which is described as "posted with many signs".<sup>28</sup> The journeying metaphor is indeed obsessive. If one turns back to the *Odyssey*, it is noticeable that the theme of the *óðós* likewise becomes obsessive at that point where the year's sojourn on Circe's isle is about to end. "Dispatch me homewards," pleads Odysseus to his divinely inspired mistress: "my heart and spirit are now set to go."<sup>29</sup> She replies, "you must first achieve another journey."<sup>30</sup> "Who then," asks the hero, "will be my guide on this journey?"<sup>31</sup> "No mortal guide is needed,"<sup>32</sup> replies Circe, "but after you reach Teiresias he will declare the journey and measures of your path."<sup>33</sup> The hero accordingly sets out, first repeating to his men Circe's directive, "She has marked out another journey for us. . . ."<sup>34</sup> He receives Teiresias' instructions and returns, but that is not enough. Circe has to give further sailing directions: "I will reveal



your journey and give you all signs and marks."<sup>35</sup> It is thus in the Circe-Teiresias "episode" that the *óðós* theme, basic to the *Odyssey*, is concentrated and intensified. We suggest that in the memory of Parmenides the concentration lingered, and that he composed a philosophical poem partly in the mood of an Odysseus, voyaging successively to Hades and past the Planctae and Scylla and Charybdis to Thrinacia's isle. We say, in the *mood* of an Odysseus. The parallel must not be pressed mechanically; the horses and chariot clearly belong to a different set of associations,<sup>36</sup> which however are progressively discarded as his poem proceeds. The impression of the voyage lingers after the chariot journey has faded out. The philosopher's poetic memory is behaving in much the same way as that of Coleridge.<sup>37</sup> Once books ten to twelve of the *Odyssey* (or a section approximating thereto) are accepted as his central frame of reference, the patterning of his poem becomes clearer and some of his symbols become easier to interpret.

If his philosophical experience had partaken of the mystical, whether Orphic or Pythagorean, one would have expected him to describe it as a single illuminating event, but in fact he several times identified it as a "questing".<sup>38</sup> The epic-Ionic verb was employed by Teiresias to identify the experience of Odysseus: "Your quest is for a homecoming";<sup>39</sup> and the significant formula is recollected by Odysseus himself in that passage already noted where he summarizes his journey for Penelope's benefit: "On that day when I went down into the house of Hades questing a homecoming for my comrades and myself."<sup>40</sup> This parallel may appear tenuous, but there are others. Circe's second set of sailing directions speaks ambiguously of a dangerous choice to be made as the Planctae, Scylla and Charybdis are approached. It is not quite clear whether she means to indicate two or three different alternatives.<sup>41</sup> The hero himself at the critical moment warns his steersman: "Ponder this in your spirit . . . ward off the ship from the smoke and billow over there. Take heed, you there, for the crag. Don't let the ship drift to that side."<sup>42</sup> It is not implausible to conclude that when Parmenides — or his goddess — speaks first of two ways and then of three and identifies two of them as highly dangerous, his method of expressing himself is influenced by his memory of this most dramatic and critical episode in Odysseus' voyage. The philosopher's advice "ward off your sense-and-thought from this . . . and from that . . ."<sup>43</sup> would not have exploited quite so bold a metaphor if he were not remembering the advice of Odysseus to his helmsman. The object to be controlled is no longer a ship but a mental process. Can we also infer that Parmenides' picture of mortal men swept helplessly down one of these dangerous



routes, completely off course,<sup>44</sup> is a reminiscence of Odysseus' shipwreck? This would also explain why the path of these mortals keeps reversing itself.<sup>45</sup> They are like the ship's company, who in their folly first open the bag of winds which reversed their course when in sight of home and who later committed an act of impiety for which they were drowned while their captain drifted helplessly backward to Charybdis.<sup>46</sup> In short, this metaphor of a reversing course simply identifies a journey which through the failure of intelligence gets nowhere, as against the course set by Parmenides which very definitely gets somewhere.

Why would these particular episodes in the story of Odysseus assume such significance for Parmenides as a prototype of his own very different journey of the mind? He himself supplies his own symbolic answers to this question by embedding further Homeric clues in his text. The voyage of his exemplar carried its hero beyond normal human latitudes. This for Parmenides is the essential point. His own journey is also an excursion beyond the bounds of accepted experience. Odysseus, in fact, had already touched on the edge of the world before he met Circe. For at Laestrygonia were "the gates of the paths of night and day",<sup>47</sup> just as in the isle of Aeaea were "the house of the dawn and her dancing floors and the risings of the sun",<sup>48</sup> and in Thrinacia the immortal cattle of the sun were pastured.<sup>49</sup> In the imagination of Parmenides these are all correctly remembered as allegories of the world's end, a mysterious bourne far off the beaten track, a region of mystery and peril but also of revelation. He incorporates the melodious formula for Laestrygonia in his own poem<sup>50</sup> to describe the bourne of his own journey and he remembered also that, beginning with the folly of the ship's crew after leaving Aeolus, it was the events which occurred in these mysterious regions which successively isolated Odysseus and left him to survive alone through his own sagacity. Even in the *Odyssey*, these episodes have a slight overtone of allegory, for sandwiched between Aeaea and Thrinacia is the journey to Hades, undertaken, as Homer emphasizes, to "gain knowledge from Teiresias".<sup>51</sup> This formula perhaps reveals the central affinity which Parmenides feels for his prototype. He also is to have "knowledge of all", avoiding routes of which man "may not have knowledge"; for "destruction is not something of which you can have knowledge".<sup>52</sup> The Greek verb and its derivative strike another obsessive note, and it is Homeric influence which again may be responsible.

The hero's voyage and the philosopher's journey both obey supernatural directives. Here the philosopher amalgamates and poetically

confuses his memories of the types of guidance given to Odysseus. The hero had received his first set of sailing directions from a daughter of the sun, his second from Teiresias "who alone has sense and wit while the others dart as shadows"<sup>53</sup> and his third set from Circe again. The solitary grandeur of Teiresias, sole figure of wit and sense amid the strengthless heads of the dead, may have helped to inspire Parmenides' vision of a complete wit and sense which can with the mind's eye visualize "distant places"<sup>54</sup> in contrast to the mental helplessness of the "tribes uncounted and uncritical",<sup>55</sup> who in this case recall not only the foolish company of Odysseus but also the ghosts in Hades (soon to be joined by the crew themselves).

But Teiresias is only there in the background. The foreground of Parmenides' imagination is occupied by Circe on Aeaëa and the nymphs on Thrinacia, all of them daughters of the sun. The latter he has converted from herdsmen into outriders, perhaps assisted therein by the common image of the sun's chariot. Both Teiresias and Circe had forewarned him concerning Thrinacia, the sun's island. But Circe's warning held also a hint of promise: "You will come to the isle Thrinacia, where feed many herds of the sun; and there is no birth of them nor do they pass away. Their herdsmen are nymphs . . . daughters of the sun."<sup>56</sup> In short, the island is involved with some implication of immortality; it holds a mystery which can be approached but not violated. The centrality of this episode in the memory of the philosopher and his audience was guaranteed by the fact that Homer had selected it from among all others for dramatization in the preface<sup>57</sup> to his epic as central to Odysseus' experience in the *nostos*. So Parmenides remembered how on that island coming to be and perishing had been banished. This provided his climatic poetic excuse for linking the daughters of the sun with the marvels of a mental journey which had taken the traveller into an absolute, where there is no coming to be and no passing away.<sup>58</sup> For the philosopher, this was where the *nostos* ended. The journey of his mind and thought had reached the mansions of home.<sup>59</sup>

## NOTES

1. H. Diels: *Parmenides Lehrgedicht* (Berlin, 1897). K. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der gr. Philosophie* (Bonn, 1916). W. Kranz: "Ueber Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichte", *Sitzungsberichte der koeniglich preussischen Akademie der Wissenschaften* 47 (1916), pp. 1158-1176. H. Fraenkel: "Parmenidesstudien", *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen*, 1930, Heft 2, pp. 153-192. C. M. Bowra: *Studies in Greek*

*Poetry* (Oxford, 1953), pp. 38–53. G. S. Kirk and J. E. Raven: *The Presocratic Philosophers* (Cambridge, 1957), pp. 265–268.

2. pp. 32–34.

3. With the prefatory clause *ἐναρχόμενος γοῦν τοῦ Περί φύσεως γράφει τὸν τρόπον τοῦτον*.

4. Since lines 28–32 of what is now Frag. 1 are quoted by Simplicius, the overlap with Sextus has encouraged editors to print these as the true ending of Frag. 1, while relegating the terminal lines of Sextus to a different fragment and a later part of the poem. The solution originally offered by Diels was different (*FVS*, fourth (1922) and previous editions), but yielded before the criticisms of Reinhardt (pp. 33–34).

5. pp. 51–53.

6. pp. 12–21.

7. p. 21.

8. pp. 46–56.

9. This is the MS reading, retained by Kirk and Raven; Kranz, *FVS*, fifth (1934) and subsequent editions, regrettably adopts the conjecture *δαίμονες*.

10. pp. 15–20.

11. See below note 36.

12. p. 1163.

13. pp. 1159–1160.

14. The presence of *Ἡλιάδες* in the catalogue of Aeschylus' tragedies had already been noted by Diels, p. 50.

15. pp. 1161–1162.

16. The occurrence of the imperfect tense in line 21 would seem to invalidate Kranz' argument, so far as it was based on tense usage, but his distinction if confined to the opening lines was sound. See below note 25.

17. p. 157.

18. pp. 44–45.

19. pp. 46.

20. p. 50.

21. p. 268.

22. *FVS* 28 B 1; on the reading *δαίμονος* see above note 9.

23. See below note 36.

24. See below note 36.

25. See above note 15.

26. *ὁδός*: Frag. 1, lines 2, 5, and 27; Frag. 2, line 1; Frag. 6, line 3; Frag. 7, lines 2 and 3; Frag. 8, lines 1 and 18.

*κλέυθος*: Frag. 1, line 11; Frag. 2, line 4; Frag. 6, line 9.

*ἀταρπός*: Frag. 2, line 6.

Note also *ἀμαξιτόν*; Frag. 1, line 21.

27. *φέρω*: Frag. 1, lines 1, 3, 4 (twice), 25; Frag. 6, line 6 (*φορέω*).

*πέμπω*: Frag. 1, lines 2, 8, 26 (*προυπέμπω*).

*ἡγεμονεύω*: Frag. 1, line 5.

28. Frag. 8, lines 2 and 3. *ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασιν/πολλὰ μάλ' . . .*

29. *Od.* 10. 484. *οἴκαδε πεμφέμεναι θυμὸς δέ μοι ἔσσεται ἤδη*

30. *Od.* 10. 490. *ἀλλ' ἄλλην χρὴ πρῶτον ὁδὸν τελέσαι καὶ ἰκέσθαι*

31. *Od.* 10. 501. *τίς γὰρ ταύτην ὁδὸν ἡγεμονεύσει;*

32. *Od.* 10. 505. *μή τί τοι ἡγεμόνος γε ποθὴ παρὰ νηὶ μελέσθω*

33. *Od.* 10. 539. *ὅς κέν τοι εἴπῃσιν ὁδὸν τεκμήρατο Κίρκη.*

34. *Od.* 10. 563. ἄλλην δ' ἡμῖν ὁδὸν τεκμήρατο Κίρκη  
 35. *Od.* 12. 25. αὐτὰρ ἐγὼ δείξω ὁδὸν ἥδ' ἕκαστα/σημανέω  
 36. Reminiscences in Parmenides of other Homeric situations (*Od.* 1. 120ff.; 3. 475 to 4. 75; 15. 64-215; *Il.* 1. 357-427; 5. 720-754; 17. 426-458; 18. 369-489; 19. 352-420) lie beyond the scope of the present article, as also do the echoes of *Theog.* 720-819. Many of the formulaic parallels had been noticed by Diels, who had also observed the possible relevance of the journey of Telemachus and the horses of Achilles. But these have not been exploited by commentators. They all seem confined to *Frag.* 1, whereas reminiscences of Odysseus seem to have continued to affect later parts of the poem.  
 37. See J. L. Lowes: *The Road to Xanadu* (Cambridge, Mass., 1927).  
 38. ὁδὸς διζήσιος: *Frag.* 2, line 2; *Frag.* 6, line 3; *Frag.* 7, line 2; διζήσαι: *Frag.* 8, line 6; cf. Heracl. 22 B 101, and *L.S.* sub vv. The verb is Homeric and lyric. The noun seems confined to Parmenides, though Diels introduced it (in the pl.) into the corrupt text of a magical formula which Kern (*Orph. Frag.* p. 333) rejected as non-Orphic.  
 39. *Od.* 11. 100. νόστον δίζηαι μελιδέα . . .  
 40. *Od.* 23. 253. νόστον ἐταίροισιν διζήμενος ἦδ' ἐμοὶ αὐτῷ  
 41. *Od.* 12. 55-59. αὐτὰρ ἐπὶν δὴ τὰς γε παρέξ ἐλάσασιν ἐταίροι/ἐνθα τοι οὐκέτ' ἔπειτα διηγεέως ἀγορεύσω/ὅπποτέρη δὴ τοι ὁδὸς ἔσσεται, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς/θυμῷ βουλευέιν. ἐρέω δέ τοι ἀμφοτέρωθεν/ἔνθεν μὲν γὰρ πέτραι . . .  
 cf. 12. 73. οἱ δὲ δὺν σκόπελοι . . .  
 and 12. 101. τὸν δ' ἕτερον σκόπελον . . .  
 42. *Od.* 12. 217-221. ἀλλ' ἐνὶ θυμῷ/βάλλειν, ἐπεὶ νηὸς γλαφυρῆς οἴηϊα νωμῆς./τούτου μὲν καπνοῦ καὶ κύματος ἐκτὸς ἔργε/ νῆα, σὺ δὲ σκοπέλου ἐπιμαίεο, μὴ σε λάθῃσι/κεῖσ' ἐξορμήσασα . . .  
 43. *Frag.* 6, lines 3 and 4. πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἶργω>/αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς . . .  
*Frag.* 7, lines 2 and 3. ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα/μηδέ σ' ἔθος πολὺπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω  
 44. *Frag.* 6, lines 5 and 6. πλάττονται δίκρανοι· ἀμχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν/στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται . . .  
 45. *Frag.* 6, line 9. πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος·  
 46. *Od.* 10. 22ff.; 12. 426ff.  
 47. *Od.* 10. 86. ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κέλευθοι  
 48. *Od.* 12. 3. νησὸν τ' Αἰαίην, ὅθι τ' Ἡοῦς ἡριγενείης/οἰκία καὶ χοροὶ εἰσι καὶ ἄντολαι Ἥελίοιο  
 49. *Od.* 11. 107-109; 12. 127-136 and 261-263.  
 50. *Frag.* 1, line 11.  
 51. *Od.* 10. 537. πρὶν Τειρεσίῳα πυθέσθαι; the formula is repeated at 11. 50 and 89.  
 52. *Frag.* 1, line 28. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι; *Frag.* 2, line 6 παναπευθέα ἀταρπὸν; *Frag.* 8, line 21 ἄπυστος ὄλεθρος  
 53. *Od.* 10. 494-5. τῷ καὶ τεθνήῳτι νόον πόρε Περσεφόνεια  
 οἷω πεπνῦσθαι· τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσιν.  
 54. *Frag.* 4, line 1. λεύσσει δ' ὅμως ἀπέοντα νόω παρεόντα βεβαίως.  
 55. *Frag.* 6, line 7. κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε τεθηπότες ἄκριτα φύλα.  
 56. *Od.* 12. 130. γόνος δ' οὐ γίγνεται αὐτῶν/οὐδέ ποτε φθινύθουσι. θεαὶ δ' ἐπιποιμένες εἰσὶ/νύμφαι εὐπλόκαμοι  
 57. *Od.* 1. 7-9.



58. Frag. 8. 21. τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος

59. The Odysseus theme may persist even into the "second part" of Parmenides' poem. The Homeric hero, so Circe had told him, while his ship "bypassed" the Sirens, was to be allowed the pleasure of hearing their song (*Od.* 12. 47 and 52; cf. also 10. 109). When they sing, they admonish him that to "bypass" without listening is impossible and that to listen is to learn of all things that happened at Troy and of "all that is born on the earth" (12. 186-190). So Odysseus listens, while the ship "bypasses" them (12. 197). Correspondingly, Parmenides comes to the end of his "reliable discourse and thought" (Frag. 8, line 50, equivalent to the "true" directives of Teiresias and Circe) and then allows his listener to hear a "deceitful composition of my epic tale" (Frag. 8, line 52), a story of how all things "are born and end" (Frag. 19). This story is told so that his audience may not be "bypassed" by any mortal type of intelligence (Frag. 8, sub fin.). Is the verb *παρελάσση* which he here uses a reminiscence of the corresponding verb which Homer had used four times? If so, the philosopher's poetic memory has transposed it in application.



## PARMENIDES ON NAMES

BY LEONARD WOODBURY

ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα.  
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστιν,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται  
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδθησεν  
οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,  
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,  
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροά φανὸν ἀμείβειν.

(B 8.34-41)

THIS is the text that is printed by W. Kranz in the sixth edition of H. Diels's *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin 1951).<sup>1</sup>

No one is astonished to find a queer verse in Parmenides, but line 38 appears to be unusually eccentric. The editors attempt to translate it: "Darum wird alles *blosser* Name sein", but the italics seem to betray their embarrassment. And no wonder; for the line is full of oddities. The singular is singular indeed, and when it is forced to mean "mere Name", by which is meant "unsubstantial as mere Name", it begins to look stranger still. The antithesis of *ὄνομα* and *οὐσία* does indeed occur in later literature, but it is unlikely, on general grounds, to be used before the sophistic age. *ὄνομα* and *ἔργον*, on the other hand, although found in the contemporary text of Heraclitus, cannot be fitted into this passage.<sup>2</sup> The use of the future tense is to say the least surprising, although at a pinch it may be taken as the *futurum consequentiae*, of which philosophers, being given to drawing inferences, are said to be fond. It may be that even goddesses, in the act of making revelations to privileged men, may experience moments of recognition of a necessity in things, when they pass from the ignorance of the past into the knowledge of the future, and that they do not possess an unchanging knowledge of a timeless reality; it may be, although we should not expect Parmenides to speak as if this were the case. Still, even these peculiarities might be acknowledged and dismissed as harmless, were it not for the incongruity of the verse with its context.

Let us look first at what follows. The editors translate the next line thus: "was die Sterblichen *in ihrer Sprache* festgesetzt haben, überzeugt, es sei wahr", and this is, I think, clearly right. The ellipsis is easy after what has preceded, but if confirmation of this interpretation is needed, it is found in B 19.3: τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστω. The meaning of the two lines is this: all the institutions (of speech) that mortal men have established in the belief that they are true will (turn out to) be Name. This is either disappointingly barren or alarmingly pregnant. If "Name" means no more than "word", then the lines make a true, but empty and tautologous, statement. If, on the other hand, it means what it says, we are left to conjecture of what the institutions of speech can be a name.

In the lines that precede Parmenides makes the point that nothing, not even thought, can exist apart from that-which-is, for *Moirai* holds the that (which is) in bonds, so that it is whole and immovable. Or, to put it differently, the that must be and must be whole and immutable; all else is, as it were, excluded and cast into not-being. Then our sentence follows, preceded by "therefore". The difficulty is: what is the connection of thought which is thus explicitly indicated? How does it follow from the exclusion of not-being that the institutions of speech are (or will be) Name? Parmenides goes on to give examples of the institutions of speech that he has in mind: becoming and perishing, being and not-being, change of place and play of colour. These terms, as we are told elsewhere, are used in combination by mortal men in their contradictory accounts of things.<sup>3</sup> They mark the road of δόξα, not the road of truth. Parmenides is therefore, on the accepted interpretation, making the inference that all institutions of speech made by mortal men are false. But how is this point made clear by stating that they are Name? Only, so far as I can see, if the reader is to supply for himself the assumption that none of these names refers to anything real and all of them are given to figments of the imagination.<sup>4</sup> Parmenides will then be understood to argue that, since that-which-is exists alone and unchangeable, all the terms used by mortal men which describe a different kind of world must be false, because they name something that is imaginary but not real. This would be intelligible, but Parmenides does not, here or elsewhere, give us any ground for making the assumption. Indeed, if he held this view, it would be crucial for his conception of δόξα. It is incredible that he should have omitted all mention of it in his treatment of the road of δόξα but have required that it be supplied silently by the reader in a quite different context. Finally, if Parmenides held that all names instituted by men are false, we must enquire how he



would have justified his own assertion of the necessity of saying, as well as thinking, “it-is”.

Whatever fault may be found with Parmenides’ verses, everyone must recognize that in rigour of argument his poem is unrivaled among contemporary thinkers. Before charging him with a fault in argument, we are obliged to consider whether the defect may not lie in the text. This must in any case be inspected.

These lines are quoted, as part of a long fragment of Parmenides’ poem, by Simplicius in his commentary on Aristotle’s *Physics* (146.7–14). He apparently had the complete text before him; at any rate, he quotes at length, because, as he says, copies of Parmenides were scarce in his day. Diels, in the apparatus of his edition of Simplicius, reports the readings of the MSS thus: “πάντ’ ὠνόμασται DEF (later πάντ’ ὄνομ’ ἔσται cf. p.87,1): πᾶν ὄνομ’ ἐστὶν α” (α is the Aldine edition of 1526). The correction that Diels here proposes is based on a reading in an earlier passage of Simplicius’ commentary (87.1), in which only two and a half lines are quoted. There his apparatus gives the following note: “τῷ πάντ’ ὄνομ’ ἔσται α: τῷ πάντ’ ὄνομα ἔσται F: τῷ πάντ’ ὀνόμασται E . . . τῷ πάντ’ οὐνομα ἔσται D.” This time the lesser F and the Aldine edition give the reading that Diels commends, whereas E has a variant of the reading given by the MSS in the long fragment and D provides an intermediate form.

Both here and in his edition of the *Vorsokratiker* Diels has preferred the reading πάντ’ ὄνομ’ ἔσται in spite of the inferior authority of the MSS in which it occurs. His principal reason for doing so was, I suppose, that ὠνόμασται is unmetrical and ὀνόμασται ungrammatical.

The latter is indeed rare but, I believe, authentic.<sup>5</sup> It occurs as a variant again in another passage of the same commentary of Simplicius (180.9–12), in which he quotes another fragment of Parmenides (B 9). The following is Diels’s text of the first two lines<sup>6</sup>:

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νῦξ ὀνόμασται  
καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς . . .

In his apparatus Diels reports: “ὀνόμασται αF<sup>1</sup>: ὠνόμασται DEF<sup>2</sup>”. The former has the weaker authority, but is of course preferable on metrical grounds.<sup>7</sup> Moreover, in yet another passage of Simplicius’ commentary (31.3–7) there is a paraphrase in prose of a portion of Parmenides’ argument (B 8.56–59). This portion deals with the two opposite principles which are the basis of the opinions of mortal men and was followed at a short interval, as Simplicius says (180.8), by these

lines. The paraphrase states that the one principle comprises the rare, the hot, light, and so on; ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ ὁ ζόφος κτλ. The verb, which does not occur in the text of which the paraphrase is made, has been borrowed, it is conjectured, from these lines, which were found a little further on; or it may have been taken from the lost lines that intervened. In either case the form ὠνόμασται must have occurred in one of Parmenides' hexameters.<sup>8</sup> There seems to be no reasonable doubt that the form was used by Parmenides; it may have been pressed into service in verse by others as well.<sup>9</sup>

If we return now to the lines of Parmenides with which we began, we see that ὠνόμασται has better manuscript authority and does not deserve the suspicion with which it is regarded. However, one further difficulty remains. Plato, in a passage of the *Theaetetus* (180d), refers to those who, like Melissus and Parmenides, opposed the doctrine of flux and affirmed that all things were one. He quotes the following verse:

οἶον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι.

The same line is also quoted by the invaluable Simplicius, who says (29.16-18): ἀκίνητον αὐτὸ ἀνυμνεῖ καὶ μόνον ὡς πάντων ἐξηρημένον. In another place (143.10) he gives it with a minor variant in some MSS (πάντη in aDF). Some scholars, relying on Simplicius' μόνον, correct οἶον to οἷον, rightly I think.<sup>10</sup>

Diels and others have taken this to be the same verse, a little distorted by Plato, who was notoriously lax about looking up his quotations, and copied faithfully from him by Simplicius. If this is correct, it must be granted that this quotation of the text supports ὄνομ' ἔσται rather than ὠνόμασται.

Fortunately, there is little reason to suppose that it is correct, as Cornford has shown in an illuminating argument.<sup>11</sup> Why should Simplicius, who apparently had the text of Parmenides before him and quotes from it often, have on this occasion copied Plato's misquotation? If he did, it is clear that he cannot have supposed it to be the verse with which we are concerned, for he was able to quote this twice, exactly or with substantial exactness, in its context. Plato, for his part, had studied Parmenides closely. It is incredible, Cornford argues, "that he produced a verse meaning '*It is sole, immovable. The All has the name "Being"*' out of the end and the beginning of two sentences meaning '*Since Destiny has fettered it so as to be whole and immovable; therefore all those things will be a (mere) name that mortals have agreed upon*', etc. This is not a case of 'arbitrarily completing a single ill-remembered verse'. It is hard to conceive the mental process that could generate

such a hybrid in the most slovenly brain. Plato was not slovenly, and he had a deep respect for Parmenides." We must conclude that this is a different verse and irrelevant to our present purpose. The tradition of the text favors *ὀνόμασται*.

Furthermore, if *ὀνόμασται* is accepted, *τῷ* cannot mean "therefore", as it is commonly translated; for the institution of names is not a consequence of the exclusion of not-being. In order to understand, it is necessary to recognize the construction, *ὀνομάζειν* (or *καλεῖν*) *ἐπὶ τινι*.<sup>12</sup> It occurs often enough, being found, for example, in Parmenides, Empedocles, Thucydides, Euripides, and Plato. It is used of the relationship between names and reality, as in Plato (*Parm.* 147d): *ἕκαστον τῶν ὀνομάτων οὐκ ἐπὶ τινι καλεῖς*; (*Theaet.* 185c): *ὧ τὸ ἔστιν ἐπονομάζεις καὶ τὸ οὐκ ἔστιν*. The dative with *τίθεσθαι* occurs without *ἐπὶ* in Parmenides (B 19.3): *τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω* and in Herodotus (1.148.1): *ὀρτήν, τῇ ἔθεντο οὐνομα Πανιώνια*.<sup>13</sup> It is regular with *καλεῖν*, as in Plato (*Pol.* 279e): *τούτοισι . . . τὸ μὲν ὄνομα "ἰμάτια" ἐκαλέσαμεν*; (*Crat.* 385d): *καλεῖν ἐκάστω ὄνομα*.<sup>14</sup> I have noticed no other example of the simple dative with *ὀνομάζω*, although it is evidently used with *ὀνομαίνω*, together with the common "pleonastic" use of *εἶναι*,<sup>15</sup> in Hesiod (fr. 116.2): *καὶ οἱ τοῦτ' ὀνόμην' ὄνομ' ἔμμεναι*.<sup>16</sup> The name is put on, or given to, that which is named. In the passive *ὀνομάζεσθαι ἐπὶ* is used with specific names as subjects, as in Empedocles (B 8.4): *φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν*: "The name of *φύσις* is given to these by mankind." *καλεῖσθαι* is used similarly, but with the simple dative, as in Euripides (*Hec.* 1271-1273): *τύμβω δ' ὄνομα σῷ κεκλήσεται . . . κυνὸς ταλαίνης σῆμα*.

The meaning of the lines now appears: "With reference to it (the real world)<sup>17</sup> are all the names given that mortal men have instituted, in the belief that they were true, becoming and perishing, being and not-being, change of place and play of colour."<sup>18</sup> On this interpretation, lines 38-41 follow smoothly upon the verses that precede. The names that mortal men give *must* be given to that-which-is, because there *is* nothing else to which they can refer.

The names that mortal men institute, although false and deceptive, are not mere fancies or illusions of the mind. They are accounts of the one real world, to the existence of which men's beliefs are at times committed. But men's convictions are not steadfast, because they have accepted the authority of appearance (*δόξα*) and are held fast in the contradictions of the dualism to which this testifies. The road that they have chosen can never lead them to truth, because it must forever turn back upon itself in contradiction, affirming and denying in turn the



being of the world. The names which they set up as signposts along the way share necessarily in this fatal error. They say, as Parmenides points out, that it comes to be but also perishes, that it is but also is not, that it suffers change of place and play of colour. All the names that mortal man make contain the light of truth, but this is inevitably snuffed out by contradictions.<sup>19</sup> The question remains: is there any name, not made by men, of which the light cannot be put out?

In order to seek an answer, it is necessary to consider the difficult lines at the beginning of our passage. First, thinking is said to be the same as οὐνεκεν ἔστι νόημα. Then Parmenides continues: "For you will not find that thinking without that-which-is, in which it is expressed. Nothing is or shall be apart from that-which-is, since *Moira* bound that so as to be whole and unmoved."

Probably the commonest way of taking οὐνεκεν is to give it the meaning of τὸ οὐ ἕνεκα.<sup>20</sup> The verse then means: "thinking is the same as the purpose (or the foundation, or cause, or necessary condition) of thought". The latter term is then identified with the "that-which-is" of the next line and "thinking" is supplied as the subject of "is expressed". The meaning attributed to οὐνεκεν seems dubious, but what condemns the interpretation is the sense that it ascribes to Parmenides. He is made to distinguish that-which-is from thinking in two ways: it is the purpose or cause of thinking and it is that in which thinking is expressed. But on the other hand thinking is the same as that-which-is, since both are identified with the purpose of thought. It is not easy to conceive how these statements can be reconciled so as to form a consistent whole; for, if that-which-is is the purpose or cause of thought as well as the bearer of its expression, then it must be something more than thought: but if it is the same as thought, then it may indeed be thought's expression, but it can never be the cause of thought or the bearer of thought's expression. The usual means of escaping the dilemma is a recourse to either idealism or realism. Either that-which-is is reduced to a product of mind, or else thinking is limited by an objective reality. Theoretically speaking, these lines of escape are open, but who will say that Parmenides' own words, or those of his contemporaries, point clearly in either direction?

It is better to take οὐνεκεν in the sense of "that",<sup>21</sup> which is common in Homer. This meaning provides the translation: "thinking is the same as the thought that it-is." It is evident that we have here a statement of the form that thinking must take. We are reminded of that way of which Parmenides says (B 2.4) that it belongs to Conviction and follows after Truth: it asserts that "it-is". Thinking can take no other



way than this, and it must follow that it then takes the form of the thought that "it-is".

This is the correct road to the truth about the real world. Anyone who thinks at all must think this, for the only alternative is the thought, "it-is-not". Parmenides, as is well known, did not distinguish clearly between the meanings of "is". Most statements about the world that contain this word were existential, and consequently negative statements of this form connoted nonexistence. But Parmenides is in search of the right road to the truth about reality. For him a negative existential statement about the world cannot provide such a road, for it can only mean that the real world does not exist. A road that denies the existence of its destination cannot lead anywhere. This is the sense that we must attribute to Parmenides' doctrine that the way of not-being is neither thinkable nor speakable.<sup>22</sup> It is evident that he cannot have meant that no statement of this form can be made, since he himself formulates such a statement before duly rejecting it. He does not mean that the vocables cannot be uttered, nor that the statement has no meaning. What he denies is that it can refer to anything real. It is impossible that the real world should be nonexistent. If we are to think about the real world at all, we must think that "it-is" and cannot think that "it-is-not".

It is now possible to grasp the movement of the argument in these lines. Thinking can take only one form ("it-is"), because thinking of this kind and that-which-is are inseparable (and so thinking can never be found "with" anything else, nor in any other form than "it-is"). This is because (there cannot be anything else, "with" which thinking might be found, since) that-which-is is unique, being necessarily whole and unmoved. The argument moves from thinking to that-which-is. It asks why thinking can take only one form and answers that the necessity of being, which makes that-which-is unique, does not permit an alternative. It is evident that Parmenides finds in being a limitation upon thought and cannot therefore have held any view that reduced being to thought.

On the other hand, it is no more likely that he regarded thought as determined by being. We may grant that it is possible that the mind is somehow limited by an objective being, but Parmenides goes further than that: he says that thinking must take the form "it-is", and that that-which-is-not can be neither thought nor spoken. How could the mind be compelled, by a necessity not its own, not merely to take a certain form, but to use a certain word? How could an objective being compel the mind to say "it-is" and to refrain from saying "it-is-not"?

Parmenides' words simply do not give a clear statement of either of

these theories. It seems prudent, therefore, to seek another account of his thought, preferably one that is less sophisticated than either of these, and so more appropriate to the early fifth century B.C. It is plain that Parmenides conceives of a necessary relation between the thought "it-is" and the real world. The question is: what is that relation?

The answer is to be found, I believe, in the second line of our passage. There, in the course of saying that thinking and that-which-is are inseparable, Parmenides adds a most significant, though subordinate, clause. He speaks of "that-which-is in which it is expressed". The "it" is generally held to be "thinking", although doubts have been felt about this.<sup>23</sup> Now if Parmenides said that thinking is expressed in that-which-is, we face the same metaphysical dilemma as before. He could not, in that case, say either that that-which-is is an expression of thinking or that thinking is determined by that-which-is. There would be an "expression" of thinking, but it would carry beyond the mind to find itself "in" that-which-is. Burnet indeed notices the difficulty and translates, "*as to which* it is uttered",<sup>24</sup> but I cannot reconcile this version with Parmenides' Greek. It seems better to ask whether it would not be preferable to supply a different subject.

I believe that we must supply as subject here, just as in so many other passages, the real world,<sup>25</sup> which appears often in the fragments explicitly as "this" ( $\tau\acute{o}$  or  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ) and implicitly in the formula "it-is" — most recently in the next preceding line. Parmenides would then say that the real world is expressed in that-which-is and would thus state definitely how he conceived the relation between "it-is" and the real world. Thinking must take the form "it-is", because the real world is "expressed in" that-which-is, and consequently in the thought, "it-is". Conversely, "it-is-not" is unthinkable and unspeakable, because the world is not "expressed in" it.

Parmenides' imagery points in the same direction. He does not say that he is searching his mind or his experience in order to find truth. He is in search of the right road. This implies that a right road exists, among the thoughts or words that are in use, and leads only to truth. It is not something that man can make, nor a means that he devises to any of his ends. It is something to be discovered: it is the track — and contains the expression — of the real world itself. It must lead to truth, because the real world is "in" it. When we think of the real world by means of the thought that "it-is" and conceive of it as "that-which-is", and severely eschew the opposite thoughts, we have found that track and cannot fail of its goal. This thought teaches us how to conceive of the real world, and so constitutes the only way by which

the mind can achieve its purpose in the apprehension of truth. We must conceive of the real world, not as "it", but as "that-which-is", if the world is to become intelligible. We can grasp it only in its aspect as being; that is to say, as expressed in that-which-is.

However, Parmenides, I take it, conceives of a necessary expression of the real world as the manifestation of the world, not to the mind alone, but in language as well. "That-which-is" and "it-is", even considered as words, evidently contain expressions of the world, since the one contains, and the other implies, the "that". The expression of the world is necessarily to be found in "being" as well as in being. Parmenides says repeatedly that we are compelled to speak, as well as to think, in a certain way.<sup>26</sup> There are correct forms of words, with which thought cannot dispense, which it must use if it is to follow the right course. "That-which-is" and "it-is" are such forms. Both are, of course, uses of the word "being", which, when used of the real world, is necessarily true, because the real world is seen to be "in" its uses. "Being" is more than a word: it is the world's name.

It now becomes profitable to consider the fragment that Cornford discovered in the quotations made by Plato and Simplicius. It runs thus, in its emended form:

οἶον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι

It does not, it must be admitted, seem at first sight a likely verse to be chosen as the epitome of Parmenides' philosophy. Yet Plato certainly quoted it to serve that purpose, and Simplicius, who quotes it twice, appears to give independent testimony for the text. What can be made of it?

Cornford commented as follows: "the only suspicious word is *τελέθει*, which (according to Diels, *Vors. Index*) the Presocratics never use to mean 'is'. Empedocles uses *τελέθειν* (once) and *ἐκτελέθειν* in their proper sense 'to arise', 'to grow' — an association that Parmenides would avoid in speaking of his changeless Being." On this ground Cornford felt justified in conjecturing *τε θέλει* and compared a famous fragment of Heraclitus: *ἐν τῷ σοφὸν μῦθον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηγὸς ὄνομα* (B 32). He then proposed placing this new verse after B 19 at the end of the poem in this way:

<τούτων οὐδενὶ πίστις ἐνι μῦθον γὰρ Ἀνάγκη>  
οἶον ἀκίνητον τε θέλει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι.



and translated: "but all these names are false; for Necessity is willing that the All should *only* be called one and immovable." An attractive consequence of this conjecture is that it would provide a definite echo of the language of Heraclitus as well as a rejection of his doctrine.

Now it is true that *τελέθει* does not occur in the surviving fragments of Parmenides' poem, but Parmenides cannot have avoided it for the reason that Cornford gives.<sup>27</sup> Although *εἶναι* is his most characteristic word, he does not hesitate to use *πέλειν* in its place, presumably for metrical reasons. Yet this word has similar connotations of becoming and change,<sup>28</sup> and Parmenides does not refrain from using a verb of motion even of the immovable that-which-is, as in his *εὐν γὰρ εἰόντι πελάζει* (B 8.25; cf. 8.46-47). The use of *τελέθει* is possible in Parmenides and is evidently attested independently by Plato and Simplicius. If it were nevertheless to be rejected, a simpler emendation could be found in *τε πέλει*.

In either case we have a verse of not more than Parmenidean uncouthness. Its meaning, I take it, would be: "One and unmoved is the name of the all — 'being'." The main construction of the sentence is similar to that in another fragment of Heraclitus<sup>29</sup>: *τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος* (B 48). Although *τὸ πᾶν* does not occur elsewhere in what is left of Parmenides' poem, it is used by other early philosophers, occurring several times in Empedocles (B 13, 14, 39.3), for example. Moreover, the MSS of both Plato and Simplicius, with substantial agreement, attribute the expression to Parmenides. Still, it is worth noticing that Parmenides, who uses *πᾶν* often enough in apposition to the subject of the verb "is", does not elsewhere use *τὸ πᾶν*. It is possible that *παντὶ* had for him, in this case also, an appositional function. If this is correct, the effect of the word is to give strong assurance that the name applies to all of reality whatsoever, just as in another passage (B 8.33) it serves to make plain that, as reality is lacking in nothing, so that-which-is-not would be completely defective. It is well to observe that *εἶν* also occurs sometimes with, and sometimes without, the article; *πᾶν* may have been used similarly. On this interpretation the meaning of the verse is: "'Being' is the one and unchanged name of all of it."

Cornford's fragment gives direct confirmation in this way of the interpretation suggested for B 8.34-36. "Being", in its various verbal forms, is the correct name and "it-is" the correct thought, by means of which we attain to truth. The verse that states this is most important for the understanding of Parmenides. Plato was therefore, so far as we can see, perfectly justified in quoting it as the type of the Parmenidean



philosophy of rest. Indeed, I cannot find in our fragments any other verse that would have served his purpose equally well. The verse says, it is true, rather more than he needs, since he is not here concerned with names at all. Nevertheless, if no better text was available, Plato was quite ready to turn whatever he could find to his purpose.<sup>30</sup> This is quite evident from his choice of Homer's mention of "Ocean, the well-spring of all things, and mother Tethys" (*Il.* 14.201 and 302) as the first statement of the philosophy of movement. The verse of Parmenides required a good deal less interpretation in order to serve as an example on the one side than Homer's innocent mythology needed on the other.

The view which we have now attributed to Parmenides, that reality is expressed in a certain thought and name,<sup>31</sup> is of course common among unsophisticated people.<sup>32</sup> The name speaks the truth about things: ὄνομα ὄρνυς; the *nomen* is an *omen*. In a famous passage of the *Agamemnon* (681-698) the chorus reflect on the name of Helen and wonder who it was who named her so truly — perhaps some one unseen who spoke the name happily with fore-knowledge of what was to be. For she was "Hell-on-ships, hell-on-men, hell-on-cities". Sophocles' Ajax, brooding over the disaster that has befallen him, groans αἰαῖ and then asks who would have thought that his name would so truly fit his tragic fate (430-433). The Aeschylean chorus conceives that Helen's name may fit the disaster that she was to become: that is "expressed in" Helen. Sophocles is, as usual, more subtle. The form of the old belief is preserved, for the name proves true and the truth is conceived as a fitting of name to fate. But it is not made clear, as in Aeschylus, that this is the work of divinity, or even of nature; and the correspondence between name and fate, whether real or fancied, is a matter of surprise as much as of wonder. The lines do not seem to bear the full weight of the old meaning, and yet to reduce the idea to a conceit is to make it trivial and insipid. Sophocles, on this as on other occasions, knew how to balance the old form against the new rationalism. It will be remembered that even Aristophanes, who could weigh with precision the verses of Aeschylus and Euripides, did not venture to set a line of Sophocles in the balance.

Once the real thing is recognized as "in" that-which-is, the true name is not only the "fitting" or the like, but the "being", name. Herodotus provides a good example. He tells us (6.50.3) that Cleomenes asked Crius what his name was; and the other told him τὸ ἐόν.<sup>33</sup> We are likely to translate: "he told him what it was". But it would be better to turn τὸ ἐόν as "his true name", and better still as "his real name": that

is, not simply the name which men give to him, but the name by which the real man is truly known — that in which his reality is expressed.<sup>34</sup> Even Plato, who did not believe that reality was to be found in any names or statements, nevertheless preserved the old connection between the λόγος and being, although in an altered form; for “being” (εἶναι) is for him the λόγος that we give of reality (οὐσία).<sup>35</sup>

It is now possible to see the meaning of what has seemed at once the plainest and the most inscrutable of Parmenides’ statements:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (B 3).

These words appear to say that thinking and being are identical, but what they mean is harder to determine. Some commentators take the statement at its face value, and some of these are willing to accept the consequence that being thinks.<sup>36</sup> Others, who rightly reject the attribution of such a view to Parmenides, attempt to force the words to mean that the same thing can be thought and can be. This in turn is said to mean that only that which can be thought can be, and being is thus reduced to the thinkable. But the interpretation is hard won — if won it is — from the text and there is much in Parmenides that prevents us from attributing such a view to him. The best suggestion was made by Heidel,<sup>37</sup> who related this fragment to B 8.34 and so took the meaning to be that thinking is the same as thinking that it (the object of thought) is. There is, in other words, one and only one right form of thought. This interpretation accords very well with the view that there is one correct name and thought, which we have found reason to ascribe to Parmenides. The difficulty about Heidel’s interpretation is that it requires the reader to supply νοεῖν again with εἶναι, and it is not very clear that such an ellipsis is regular or even possible.

It seems better to accept the simplest version, that thinking and being are the same, and to consider, in the light of what we have learned, what that can mean. “Being”, as we saw, is more than a word: it is the name of the real world. Not even thought can dispense with it, but must take the form of the thought that “it-is”. If we now go a step further and ask what is the meaning of that name and that thought, we are reminded that, in fifth-century Greek, νοεῖν serves for “mean” as well as for “think”. τί ποτ’ οὖν νοεῖ τὸ ὄνομα; The answer can only be that it means the being of the real world, or, in Parmenides’ terms, τὸ εἶν. It is now customary to translate this as “that-which-is”, but it would probably be more exact to turn it as “that-as-being” or “that-in-being”, for Parmenides says that it is “in” this that the real world (the “that”) is “expressed”. There is a reciprocal relation between the

world and "being". On the one hand, "being" (*εἶναι*) is a name considered *qua* name; but it is the name of the world. On the other hand, the world (*τὸ*) is expressed only in that-in-being (*τὸ εἶν*), which is the world named. Name and world are reciprocally dependent, since a name implies that world of which it is a name and the world, which must find expression, can find it only if the name is used of itself.<sup>38</sup> The name refers to the world but means the world in being.

*νοεῖν* has been until now translated, for convenience' sake, as "mean" or "think", but these renderings will no longer suffice, since it now appears what is implied when *νοεῖν* is used, as by Parmenides, not of a word or a thought, but of the name of the world. The object of *νοεῖν* is that-in-being, and in consequence *νοεῖν* can here stand only for that knowledge which perceives the world as it is. Knowledge of being can be found only in the meaning of the name, "being". Parmenides' philosophy of names leads directly into his ontology. But we have no text that asserts the identity of knowledge with its object, of *νοεῖν* with *τὸ εἶν*. The text that has so often been thought to make this assertion says in fact something quite different. It says that *νοεῖν* is the same as *εἶναι*, and this must mean that knowledge, like the right thought and meaning, can be found only in the use of the name. The only way is a *μῦθος ὁδοῖο, ὥς ἔστιν*.

Werner Jaeger has taught us to take seriously the theological significance of Parmenides' proem and to see at the heart of his philosophy a "Mystery of Being".<sup>39</sup> What I should venture to propose to him is that the meaning of the goddess's revelation is that the world is expressed in "being", and that Parmenides' holy mystery is the reality of a name.

## NOTES

1. My best thanks are due to the John Simon Guggenheim Memorial Foundation of New York for the grant of a Fellowship in 1956-1957, which provided me with the leisure necessary for the writing of this paper.

2. For examples of these antitheses, cf. H. Diels, *Parmenides: Lehrgedicht* (Berlin, 1897), 86-87; F. Heinemann, *Nomos und Physis* (Basel, 1945), 52-56.

3. Cf. B 6.8-9; 8.55-59; 9 etc.

4. Cf., for example, Plat. *Rep.* 6.493b,c for a clear statement that *δόξα* is named.

5. For the loss of the temporal augment in the reduplication of the perfect tense, cf. Herodotus' use of forms such as *ἀπρέαται* (1.125.3; cf. 6.109.6); *οἰκέαται* (1.142.4); *ἄρμωσται* (3.137.5); *οἰκισται* (4.12.2, where Hude, however, prefers *οἰκηται*). Cf. R. Kühner, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* besorgt von F. Blass 1.2<sup>3</sup> (Hanover, 1892), 19-21; E. Schwyzler, *Griechische Grammatik* 1 (Munich, 1939), 655.



6. P. Von der Mühlh has conjectured *νομόμσται* at B 9.1, with references to Plat. *Rep.* 7.515b and T. Nissen in *Philologus* 91 (1936), 271, n.2: cf. Heinimann, *Nomos und Physis* (see n. 2 above) 49, n.17. On the similarity between *ονομάζω* and *νομίζω*, cf. Heinimann, *loc. cit.* and E. Laroche, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien* (Paris, 1949) 222; 238, n.9a. But the conjecture has no support either in the MSS of Simplicius or in the scholion; no parallel for *νομίζω ἐπὶ* with dative is adduced and no explanation given of the meaning to be attributed to the expression in a text that is earlier than the radical sophistic antithesis of *νόμος* and *φύσις*. It is evident that B 6.8 does not confirm the proposed construction of B 9.1-2.

7. Cf. Pind. *Ol.* 9.50 (Turyn), where the correct reading is *δνύμασθεν* but one MS gives *δνύμασθεν*.

8. For examples from Homer of forms of the perfect or pluperfect tenses in which the initial vowel is not lengthened in a place in which the metre would forbid lengthening, cf. *ἀλιτήμενος* (*Od.* 4.807) and *ἰέρευτο* (*Il.* 24.125). Cf. also P. Chantraine, *Grammaire homérique*<sup>2</sup> 1 (Paris, 1948), 421-422.

9. The form may have been used by Theognis: cf. *Studies in Honour of Gilbert Norwood*, Phoenix Suppl. vol. 1 (1952), 33.

10. Cf. Plato's own interpretation and Parm. B 8.36-37. It is unlikely that *οἶον* is Plato's word for introducing a quotation, since he seems not to use it for this purpose: for Plato's formulas in quotation, cf. J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, Bibl. de La Fac. de Philos. et Lettres de L'Univ. de Liège fasc. 117 (Liège, 1949), 39-40. For a parallel to the asyndeton of *οἶον ἀκίνητον*, cf. B 8.27. For the confusion of *οἶος* and *οἶος*, cf. Schol. on Pind. *Nem.* 4.151.

11. Cf. F. M. Cornford in *CR* 49 (1935), 122-123; *Plato's Theory of Knowledge* (London, 1935), 94, n.1.

12. For the construction, cf. R. Kühner, *Ausführliche Grammatik* besorgt von B. Gerth 2.1<sup>3</sup> (Hanover and Leipzig, 1898), 319, n.1. Cf. *ἐπίφημι*, *ἐπιλέγω*, *ἐπονομάζω*, *ὄνομα ἐπιφέρω*, κτλ.

13. On *ὄνομα τίθεσθαι τινι*, cf. *LSJ s.v. ὄνομα* I.2 and Kühner-Gerth, *Ausf. Gramm.* 2.1<sup>3</sup> p. 45.

14. On *ὄνομα καλεῖν τινι*, cf. *LSJ s.v. ὄνομα* I.3.

15. Cf. *LSJ s.v. ὀνομάζω* II.2 and *καλέω* II.3.b.

16. In this example the dative case seems to be used in place of the more common accusative, just as *ὄνομα καλεῖν τινι* alternates with *ὄνομα καλεῖν τινα*. It seems evident from the passages cited by *LSJ* that the verb governs the noun or pronoun and does not develop into a verb of saying, although it may be influenced by such verbs: cf. H. W. Smyth, *Greek Grammar* (Cambridge, Mass., 1956) §§ 1615, 1981; cf. § 2011; Kühner-Gerth, *Ausf. Gramm.* 2.2<sup>3</sup> pp.9-11, 2.1<sup>3</sup> p.44. On the development of *νομίζω*, cf. Laroche, *Hist. de la rac. NEM-* (see n.6 above) 225.

17. For examples of similar asyndeton, cf. B 1.4, 15, 20; 8.50, 54.

18. The parallel in Heracl. B 67 will be evident: it is the one Fire that is named, but many names are given to it.

19. This statement obviously has implications for the interpretation of the much-discussed fragment B 16. Here it must be sufficient to point to the presence of *νόος* in the context of the way of opinion.

20. This interpretation, which goes back to Simplicius (*Phys.* 87.14; 144.23), was adopted by Diels, and by many others after him. For a collection of trans-



lations reflecting this interpretation, cf. E. D. Phillips in *Philos. Rev.* 64 (1955), 55off.

21. This interpretation has been preferred by many, including Heidel, Fränkel, Von Fritz, and Cornford: cf. W. J. Verdenius, *Parmenides: Some Comments on his Poem* (Groningen, 1942), 39, n.2.

22. Cf. B 2.7-8; 8.16-17.

23. It is not necessary for my present purpose, nor indeed possible in a short paper, to criticize the variety of scholarly opinions that have been put forward in interpretation of this passage. Cf., however, Phillips and Verdenius in nn. 20 and 21 above.

24. Cf. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*<sup>4</sup> (London, 1930), 176.

25. This is the view of Verdenius, *Parmenides* (see n.21 above) 32.

26. Cf. B 2.7-8; 6.1; 8.8, 17, 50-52, 53; 19.

27. I am indebted to Professor F. Solmsen of Cornell University for pointing out to me that Plato, who quotes Hes. *Op.* 122 twice, gives in one passage (*Crat.* 398 a) καλέονται, but in the other (*Rep.* 5.469 a) τελέθουσιν.

28. Cf. *LSJ* s.v. πέλω with Parm. B 6.8; 8.11, 18, 45.

29. For examples of the construction, cf. Kühner-Gerth, *Ausf. Gramm.* 2.1<sup>3</sup> p. 45.

30. It is perhaps worth mentioning that Plato elsewhere (*Parm.* 142 a), when dealing with an undifferentiated One such as that of Parmenides, thinks it worthwhile to make, in addition to other criticisms, the point that such a One cannot have a name.

31. Cf. the use of ὀνομάζω, ὀνομαίνω, φατίζω, (ἐπι)φημίζω in the sense of "promise", "betroth", "devote", etc. The act of specifying by name has a power of its own.

32. Cf. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven, Conn., 1953-1955), 1.117-119; 2.40-41. In describing the function of language in mythical thinking, Cassirer writes (2.40): "in all this the basic presupposition is that word and name do not merely have a function of describing or portraying but contain within them the object and its real powers".

33. For many examples of the use of τὸ ἓν, cf. J. E. Powell, *A Lexicon to Herodotus* (Cambridge, 1938), s.v.

34. Cf., e.g., Herodotus' use (1.95.1; 116.5) of ὁ ἔων λόγος and (7.143.1) of τὸ ἔπος εἰρημένον ἑόντως. The account and the word are not merely true, but real. Cf. E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Heidelberg and Paris, 1938), 291 for the connection of ἑτά, ἐτάζω, ἑτεός, ἔτυμος, ἑτός and ἐτήτυμος with ἔσ-τι. The notion that reality is a result of naming seems to underlie the construction of a "pleonastic" εἶναι in dependence upon a verb of naming. Cf. Plat. *Prot.* 311 e: σοφιστήν . . . ὀνομάζουσι . . . τὸν ἄνδρα εἶναι and *LSJ* s.v. ὀνομάζω II. α and καλέω II.3.b. See n.16 above.

35. Cf. *Phaedo* 78d. At *Crat.* 425d,e Plato warns explicitly against taking words in this way. R. B. Levinson in *Rev. of Metaphysics* 11 (1957), 39 writes that "for Plato language is, as Friedländer has well put it, something *with* which, not *from* which, knowledge accrues".

36. Cf. Phillips (see note 20), 547-552.

37. Cf. W. A. Heidel in *Proc. Am. Acad. of Arts and Sciences* 48 (1913), 720.

38. It follows from this reciprocal dependence that not only the world, but also the right "way" to it, is: cf. B 8.18. The right way, like Crius's name in Herodotus, should be called "being" as well as "true". This notion appears

to underlie the construction noted in Emped. B 8.4 and Parm. B 8.38-41 and such expressions as *καλεῖν ὄνομά τινι*, (see p. 149 and n.14 above): the name is also a thing, and so it may be named or called, as well as given to something. If naming is a kind of fitting together of two *things*, it does not matter whether we say that the fitting A is applied to B or that A is fitted to B. *ἐπώνυμος* may be used either of the name that is given to someone or of the thing that is "named on" (as we should say, "gives its name to") the person: cf. Hom. *Od.* 19.409 and Soph. *Aj.* 574; in both cases name-thing fits on (*ἐπὶ*) the person. But when naming becomes a purely mental act, names may be given to things in the sense of being taken to refer to them. They cannot any longer be fitted to, or "named on", them.

39. Cf. W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947), 107.

## ON THE SOPHOCLEAN SCHOLIA IN THE MANUSCRIPT PARIS 2712

BY ALEXANDER TURYN

THE ms. Paris, Ancien fonds grec 2712 (symbol A in Sophocles), which contains six tragedies of Euripides, seven tragedies of Sophocles and, in a different handwriting, seven comedies of Aristophanes, offers aspects of special interest in Sophocles.<sup>1</sup> Some years ago, I believe to have shown that, in the Sophoclean triad (*Ajax*, *Electra*, *Oedipus Tyrannus*), the ms. A carries a poetic text of the Moschopulean or rather Moschopuleo-Planudean recension. This text character of A is a cogent reason against the dating of A as of the 13th century, as it was done in the past,<sup>2</sup> and compels us to attribute it to a post-Moschopulean period. The text character of the triad, the text character of other Sophoclean plays in A, and the palaeographical style of the ms. A suggest that it should be attributed to the early second quarter of the 14th century.<sup>3</sup>

In the following, I deal with the scholia on the Sophoclean *triad* only in the ms. A. In my previous descriptions of this ms., I stated that there are in A sparse Moschopulean scholia on the triad. This statement was not specific enough to allow an evaluation of the factor involved. It seems to me to be worth while to take stock of those Moschopulean scholia in A, in order to show the exact extent of this Moschopulean ingredient in the triad of A, for this may serve as a corroboration of the Moschopulean origin of the triad in A and, by the same token, of a later date of A as postulated by me.

The marginal scholia in A were written by the original scribe of the poetic text of Sophocles (some comments added by later hands are completely disregarded here). A few of the scholia were written in reddish ink, which in some cases faded to such a degree that the scholia of this kind are hardly legible now but, nevertheless, can be positively recognized through comparison with the corresponding scholia found in Moschopulean manuscripts. For the examination of the scholia of A, I was using photostats of the ms. and excellent photographs, which I owe to the generosity of Mr. A. J. Spranger (of Florence). Moreover, I examined the scholia in A directly in Paris on two occasions, in 1953 and 1957. Below, I am going to report scholia found

in A in the handwriting of the main scribe. For convenience of reference, I shall quote their beginnings and ends in reference to the scholia edition of Dindorf.<sup>4</sup> The reader should be warned that Dindorf, whose edition is far from adequate in the wording of the scholia printed and in the lack of distinction of the scholia according to their origin, relied on the printed scholia vulgate of Brunck,<sup>5</sup> which he occasionally modified on the basis of some manuscripts. Neither Brunck nor Dindorf himself reproduces in each case the authentic wording of Moschopulean scholia as carried by reliable Moschopulean manuscripts. On the other hand, the ms. A in writing a scholium often shortened or changed its authentic Moschopulean wording. This explains why the wording of A does not always coincide exactly with the wording of Dindorf referred to by me for reference purposes only — or with the authentic Moschopulean wording. But this does not affect the basic agreement of those scholia of A with the Moschopulean context. It would be both cumbersome and superfluous for our purposes to print in full, in each case of a more or less trifling discrepancy, the authentic Moschopulean wording of a given scholium and its slightly different counterpart in A. If a given scholium of A is omitted in Dindorf, I make reference to Brunck — or, if the Brunck edition lacks the scholium, I make reference to Thomas Johnson.<sup>6</sup> Some scholia are altogether missing in the printed scholia tradition.

The below scholia which I report from A are Moschopulean, unless — as it happens in a few cases — I make a different statement. I have verified the Moschopulean character of those scholia by establishing their presence in purely Moschopulean manuscripts of the class ξm,<sup>7</sup> like Florence Laur. Conventi Soppressi 71 (=X), or Oxford Auct. F.3.25 (symbol now adopted Xb).<sup>8</sup> As a rule, they reappear in the mss. of the Moschopuleo-Planudean class ξp. To prove the Planudean character of a scholium, if it does not appear in the strictly Moschopulean mss. of the class ξm, I invoke its presence in the well-known Planudean ms. Naples II.F.9 (=D)<sup>9</sup> and possibly in some mss. of the Moschopuleo-Planudean class ξp, like Vienna philos. philol. gr. 161 (=Xr) or Vienna supplem. gr. 71 (=Xs).<sup>10</sup>

It is to be presumed that a scholium appearing only in D, if it is not identifiable otherwise, should be considered Planudean, whether it is supplied with the Planudean authorship mark μαξ (=Μαξίμου τοῦ Πλανούδη) or not. I should like to point out that some scholia of A which we find in the mss. of the purely Moschopulean class ξm, appear in the Planudean ms. D with a Planudean authorship prefix,<sup>11</sup> e.g. (see *infra*): Schol. *El.* 1040, Schol. *OT* 419, Schol. *OT* 1512, Schol.



OT 1528. We are faced with analogous cases in Euripides.<sup>12</sup> This confronts us with a strange situation, for we assume basically that the class ξm carries Moschopulean scholia only. If Planudean authorship marks are true in such cases, this would mean that some Planudean scholia were taken over by Moschopulus. At any rate, to all practical purposes, we should consider scholia of ξm (represented by X and Xb) to be Moschopulean features, regardless of their possible different origination. There are in A enough positively Planudean scholia, carried by D only or by D and the class ξp (represented here by Xr and Xs), to show that A, in addition to Moschopulean scholia, also recorded some scholia that are certainly Planudean.

Here is a survey of Moschopulean (or Planudean, if marked so) scholia on the triad in A, including a few characteristic glosses (in quoting A, I reproduce the spellings and the punctuation of the ms.):

Scholium on Soph. *Ajax* 54 (cf. p. 199.6–7 Dindorf) περιφραστικῶς ἀντ(ι τοῦ) τὰ σύμμικτα βουκόλ(ια). Part of a Moschopulean scholium.

Schol. *Aj.* 98 (cf. p. 200.19–20 Dind.) ἀτιμάσουσι καταφρονήσουσι· τὸ δὲ ἀτιμάσαι ἄτιμον ποιῆσαι. Moschop(ulean).

Schol. *Aj.* 127 (cf. p. 201.33–34 Dind.) ὑπέρκοπον τὸ ὑπέρκομπον εἶπεν ὁ ποιητής. ἀφείλε δὲ τὸ μὲν διὰ τὸ μέτρον. Moschop.<sup>13</sup>

Schol. *Aj.* 169 (missing in Johnson, Brunck, Dindorf) δείσασαι πρὸς τοὺς ὄρνις ζήλω ὁμηρικῶ. This scholium is missing in the Moschopulean mss. XXb and in the Moschopuleo-Planudean mss. XrXs, but it is found in the important Planudean ms. D as an interlinear scholium. It should be, therefore, considered Planudean. The presence of an exclusively Planudean scholium in A is rather characteristic, and we shall list below a few more cases of this kind.

Schol. *Aj.* 243 (cf. Brunck II, 2, p. 19.10–11) ἀπὸ τοῦ δεινὸν δεινάζω· καὶ δεινάζω· ὡς φαεινὸς φαεινός XXb: only some traces are legible in A. Moschop.

Schol. *Aj.* 481 (cf. p. 210.34 Dind.) οὐχ' ὑποβλητὸν ὑποβολιμαῖον νόθον ἀλλ' ἴδιον. Moschop.

Schol. *Aj.* 493 (cf. Brunck II, 2, p. 32.4–5) συνηρμόσθης· ὅθεν καὶ συνάλλαγμα. Moschop.

Schol. *Aj.* 545 (missing in Johnson, Brunck, Dindorf) οὐ γάρ που δείσει βλέπων τόνδε τὸν φόνον. This is presumably a Planudean scholium, since it appears in D, but is not carried by XXbXrXs.

Schol. *Aj.* 557 (p. 213.12–13 Dind.) τὸ ὅπως—κεῖται. Moschop.

Schol. *Aj.* 582 (p. 214.20–22 Dind.) τομῆς—ἐστίν. Moschop.

Schol. *Aj.* 615 (cf. p. 216.3–4 Dind.) ἀποπλανηθεῖς· ἀπὸ—βοσκομένων. Moschop.

Schol. *Aj.* 731 (cf. p. 219.16 Dind.) ἔληξε τοῦ πρόσω· ἐπὶ πολὺ δραμοῦσα ἢ ἔρις. Moschop.

Schol. *Aj.* 733 (cf. p. 347.6–19 Dind.) Τὸ ἡμῶν—καὶ ὅσα ἄλλα. This prosodical scholium appears in A substantially (apart from a few slight differences) in the wording printed in Dindorf. This is a Planudean scholium. While missing in the strictly Moschopulean mss. XXb, it is found in the Moschopuleo-Planudean ms. Xr (though it is missing in Xs), and it is exhibited and referred to Planudean authorship in the Planudean Naples ms. D.<sup>14</sup>

Schol. *Aj.* 741 (cf. p. 219.19–21 Dind.) ἀπηγόρευε—σώζεται. This Moschopulean scholium is written and continued in A thus: τὸ δὲ ἔνδοθεν στέγης, ἦτοι ἐκ τῆς στέγης. This is a Moschopulean gloss.

Schol. *Aj.* 760 (cf. p. 220.3–5 Dind.) Ἄτινα ἔδει εἰπεῖν (ὅστις δὲ εἶπεν om. A: habet U)<sup>15</sup> ἀποδοῦς—ἔδει. Moschop. The scribe of A himself added in the margin of L (=Laur. 32, 9) fol. 9<sup>v</sup> this Moschopulean scholium in a somewhat modified form.<sup>16</sup>

Schol. *Aj.* 786 ἐπὶ ξυροῦ τὰ πράγματα ἴσταται (cf. p. 220.31–32 Dind.) ὁ ξυρὸς ἐν τῇ ἐπιφανείᾳ τοῦ δέρματος. The ms. A differs from the Moschopulean comment which shows the following form (in reference to *Aj.* 786 ξυρεῖ γὰρ ἐν χρῶ): there is a gloss ἡγουν ἄπτεται καὶ τῶν σαρκῶν in XXb, and a marginal scholium παροιμία ἐπὶ τῶν ἐπικινδύνων πραγμάτων (cf. p. 220.31 Dind.) in XXb. But what the ms. A exhibits appears as an interlinear scholium exactly in the same wording in D (except for ἴστανται D), which carries to this line the Moschopulean gloss and scholium and other scholia as well. The scholium in A should be considered Planudean.

Schol. *Aj.* 792 (cf. Brunck II, 2, p. 47.5–6) πρᾶξιν, τὴν τύχην ἢ τὴν εὐπραγίαν ἢ δυσπραγίαν. Moschop.

Schol. *Aj.* 853 (cf. Brunck II, 2, p. 50.19–21) ἦτοι ἄξιον—παθητικὴν. Moschop.

Schol. *Aj.* 905 (p. 223.32–34 Dind.) οἱ ἀττικοὶ—πυρριχαῖκῶς. Moschop.

Schol. *Aj.* 920 (p. 224.18–19 Dind.) πάντα—γράφονται. Moschop.

Schol. *Aj.* 931 (p. 224.25–26 Dind.) ὠμόφρων ἀττικῶς—αἶαν. Moschop.

Schol. *Aj.* 1029 (cf. p. 227.12–14 Dind.) ὁ ἔκτωρ τῷ ζωστήρι ὦ παρὰ τοῦδε ἐδωρήθη ἦτοι ἐδέξατο δεθεῖς καὶ ἐξῆς. The wording of A (which differs from the text in Dindorf) represents the authentic Moschopulean wording of the scholium; it agrees with XXb (except for ὁ ἔκτωρ μὲν XXb).

Schol. *Aj.* 1108 (p. 230.12–13 Dind.) δίδασκε—λόγους. Moschop.

Schol. *Aj.* 1139 (Brunck II, 2, p. 60.15-18) συνεκδοχικῶς—ἣ ἐλυπήσαμεν. Moschop.

Schol. on *Electra* 21 (cf. p. 245.27-29 Dind.) ἦτοι—γέγονεν. The ms. A slightly modified the Moschopulean scholium.

Schol. *El.* 197 (p. 249.31-33 Dind.) ἔρος μικρόν—ἐντο. Moschopulean.

Schol. *El.* 199 (p. 250.1-2 Dind.) ἀπορηματικός—σχήματι. Moschop.

Schol. *El.* 211 (cf. Johnson, ed. 1746, I *Electra* p. 37 sub Schol. Ined. *El.* 213) οὕτω συντάξεις· μὴ δὲ ἀπόναι<ν>το ποτε. This is only the beginning (missing in Dindorf) of a Moschopulean scholium.

Schol. *El.* 332 (cf. p. 252.34-35 Dind.) οἶδα ἐμαντήν. ὥς εἰ ἔλεγεν οἶδα ὅτι—παροῦσιν. Moschop.

Schol. *El.* 361 (missing in Johnson, Brunck, Dindorf) τούτοις τοῖς ἄρχουσιν written in the margin in A. Moschopulean gloss.

Schol. *El.* 363 (cf. p. 253.19-21 Dind.) Τοῦτο μόνον—ἀναγκασθήσομαι. Moschop.

Schol. *El.* 410 (cf. p. 254.29-31 Dind.) κατὰ—δεῖν. Moschop.

Schol. *El.* 889 (cf. p. 266.8-9 Dind.) ἄκουσόν μου ἴνα—τοῦ λόγου. Moschop.

Schol. *El.* 984 (cf. p. 267.24-25 Dind.) τοιαῦτα πᾶς τις ἐρεῖ ἦτοι οὕτως ἐπαινέσεται—θανοῦσαις. Moschop.

Schol. *El.* 1040 (missing in Johnson, Brunck, Dindorf) εἶπεν (εἶπας correctly XXb and U) ἀληθῇ ἁμαρτάνειν με καὶ γὰρ ἁμαρτάνω τοῦ κακοῦ ᾧ σὺ πρόσκεισαι. ἦτοι τῇ σῇ κακῇ βουλ(ῇ). This scholium is carried in the same form by the purely Moschopulean mss. of the class ξm, like XXb; it has a shorter modified form in the Moschopuleo-Planudean mss. of the class ξp, like XrXs. However, the scholium appears, in the same wording as in A, in the Planudean ms. D, where the authorship mark μαξ (=Μαξίμου τοῦ Πλανούδη) is added to it. If this was a Planudean scholium, then it is strange that it was included in the purely Moschopulean scholia of the class ξm.<sup>17</sup>

Schol. *El.* 1045 (gloss; missing in Johnson, Brunck, Dindorf) ἀντ(ὶ τοῦ) καταπλαγείσα καὶ φοβηθείσα. Moschop.

Schol. *El.* 1087 (gloss on καθοπλίσασα; missing in Johnson, Brunck, Dindorf) καταγωνισαμένη νικήσασα. This is not a strictly Moschopulean gloss, since it does not appear in XXb. It was added in a cursive script in the Planudean ms. D, and it is extant as a part of a marginal scholium in the Moschopuleo-Planudean ms. Xs. It may be presumed that this is a Planudean gloss, made on the basis of the old scholium p. 149.23-24 Papageorgius.<sup>18</sup>

Schol. on *Oedipus Tyrannus* 402 (cf. p. 158.8-9 Dind.): there is in A



an interlinear gloss τὸ ἄγος ἐλάσσειν, and a marginal scholium ἦτοι με λέγεις φονέα εἶναι. The former element seems to be Planudean, since it is missing in XXb, but was added (in a cursive script) in D; the latter element is Moschopulean. Both elements were used in XrXs.

Schol. OT 419 (cf. p. 158.24–25 Dind.) καινότερον—λέγοντα. This scholium is carried by the purely Moschopulean mss. XXb and also by the Moschopuleo-Planudean mss. XrXs. It should be considered Moschopulean. Yet, with regard to its authorship, it is marked in D with a Planudean mark. On similar cases, cf. *supra*, p. 162.

Schol. OT 863 (p. 167.15–19 Dind.) τὸ τοῦ χοροῦ—ποιοῦντι. Moschop.

Schol. OT 895 (cf. p. 168.8–9 Dind.) τὸ καταφρονεῖν τῶν θείων. Moschop.

Schol. OT 914 (cf. p. 168.20 Dind.) αἶρει θυμὸν. οὐκ ὀργήν, ἀλλὰ λύπην. Moschop.

Schol. OT 1137 (p. 171.35—172.2 Dind.) ἐκ τοῦ τέλους—τοῦ μετοπώρου. Moschop.

Schol. OT 1215 (cf. p. 173.29–30 Dind.) σοὶ δῆλον τεκνοῦντα ὅθεν ἐτεκνώθης. Moschop.

Schol. OT 1230 (p. 174.4–5 Dind.) ὅτι ἐκόντες—ἀπήγξατο. This scholium is not carried by XXbXrXs. It was added in a cursive handwriting in D and is presumably Planudean.

Schol. OT 1264 (cf. p. 174.32 Dind.) ὅθεν καὶ μετέωρον. Moschop.

Schol. OT 1273 (p. 175.8–9 Dind.) οἱ γὰρ τυφλοὶ—πορεύονται. Moschop.

Schol. OT 1289 (cf. p. 175.19–20 Dind.) ἔμελλε—εἶναι. Moschop.

Schol. OT 1301 (missing in Johnson, Brunck, Dindorf) μείζονα τῶν μηκίστων, ὑπερβολικῶς εἴρηται. Moschop.

Schol. OT 1512 (cf. p. 178.35–36 Dind.) τὸ εὐχέσθε—ἀπ' ἐμοῦ. The scholium is carried by XXb, also by Xs (though it is omitted by Xr), and should be, therefore, considered Moschopulean. However, a Planudean authorship mark was added to this scholium in D.

Schol. OT 1528 (p. 307.8–11 Dind.) ὥστε χρή—πεπονθώς. This scholium belongs to the Moschopulean set. Yet, again a Planudean authorship mark was added to this scholium in D.

In addition to the above scholia, I want to record from A a metrical scholium on OT 1515ff., written as the other scholia by the main scribe of A: τροχαϊκὰ τετράμετρα καταληκτικὰ μέχρι τέλους (carried also in U).<sup>19</sup> This is a metrical note which is to be credited to the source π of the Paris tradition (to judge from the fact that both A and U exhibit the note). This shows that the editor π was interested in metrics, in



accordance with the spirit of the Palaeologan era. It is worth while to observe that the above metrical note coincides with a part of the Triclinian metrical scholium on the same passage (Paris grec 2711 = T fol. 148<sup>r</sup>; Venice greco 470 = Ta fol. 179<sup>v</sup>; Schol. Soph. p. 77.28-29 Turnebus):<sup>20</sup> εἰςὶ δὲ οἱ μέχρι τοῦ τέλους τοῦ δράματος στίχοι τροχαιοὶ (τροχικοὶ Ta) τετράμετροι καταληκτικοὶ ἴς.

The above survey of the scholia on the Sophoclean triad in A clearly demonstrates that they are either Moschopulean or, in some cases, Planudean. There are in A no other scholia on the triad by the original hand. However, what we have in A is a limited selection of Moschopulean and Planudean scholia, chosen by the scribe A as they appealed to him for some reason. Nevertheless, the impressive number of those scholia in A and their consistent affiliation with one Byzantine tradition, the Moschopuleo-Planudean tradition, proves beyond any doubt that they were drawn from one source that basically belonged to the same tradition.

It may be of some interest to point out that *all* of the Moschopulean and Planudean scholia of A on the triad appear in the same form in its *gemellus*, the ms. Venice greco 467 (= U), which has a more abundant set of Moschopulean scholia and includes many Planudean scholia.<sup>21</sup> This may indicate that certainly the scholia carried both by A and U stood in the common source  $\pi$  of the Paris tradition. At any rate, the presence of so many Moschopulean and of some Planudean scholia in A, most probably taken over in a smaller choice from  $\pi$ , is an important fact, for the quality of those scholia agrees strikingly with the Moschopuleo-Planudean character of the poetic text of the Sophoclean triad in A.<sup>22</sup> The agreement of both text and scholia of A with regard to their identical Byzantine origin corroborates our belief that we have in the triad of A a homogeneous product stemming from the Moschopuleo-Planudean recension (*not* a combination of two *disparate* elements) and confirms our fundamental assumption that the poetic text of A in the triad is a Byzantine interpolated text of the Moschopuleo-Planudean edition. It is obvious that this situation makes it impossible to attribute the ms. A to a time earlier than the first quarter of the 14th century.<sup>23</sup> But, considering the metrical competence of the Paris tradition  $\pi$ ,<sup>24</sup> I maintain that the source  $\pi$  itself should be attributed at the earliest to the time around 1325 A.D. The ms. A itself could be copied from  $\pi$  about the same period, a little later. The same holds for the ms. U. For all we know, the ms. U may have been copied from  $\pi$  almost immediately after  $\pi$  was completed.

## NOTES

1. The ms. A was discussed in a detailed way in my previous studies: "The Sophocles Recension of Manuel Moschopoulos", *TAPA* 80 (1949), 139ff.; *Studies in the Manuscript Tradition of the Tragedies of Sophocles* ("Illinois Studies in Language and Literature", vol. XXXVI, nos. 1-2; Urbana, 1952), 173ff.

2. E.g., cf. Henri Omont, *Inventaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale* III (Paris, 1888), 28f. In recent years, A. Dain, in: *Sophocle. Texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon* I ("Collection Budé", Paris, 1955) p. XLIII, n. 1, has conceded that the ms. A could be dated as late as the last twenty years of the 13th century.

3. Cf. Turyn, *The Byzantine Manuscript Tradition of the Tragedies of Euripides* ("Illinois Studies in Language and Literature", vol. 43; Urbana, 1957) 89, n. 146. For a facsimile sample of A, cf. *Studies in the Ms. Tradition of Sophocles* plate III. Some scholars disagree on palaeographical grounds with the attribution of A to the 14th century: cf. Jean Irigoin, *REG* 67 (1954), 510; Dain, I, p. XLIV. In this connection, I want to quote again the authority of a renowned palaeographer, E. M. Thompson, who made a statement on the date of the writing of *Oed. Tyr.* 800 in the Laurentianus 32, 9 (= L). As I showed before, the line *OT* 800 was added in the margin of L fol. 41<sup>v</sup> by the very scribe of A (cf. *TAPA* 80 [1949], 140; *Studies in the Ms. Tradition of Sophocles* plates II, III). Thus, whatever Thompson said on the subject, *eo ipso* pertains to the date of A. Now, in the introduction to the *Facsimile of the Laurentian Manuscript of Sophocles* by E. M. Thompson and R. C. Jebb (London, 1885) p. 11, Thompson stated concerning that addition of *OT* 800 in L: "It is, however, of some interest to determine as nearly as possible the age of the writing of one particular passage, viz. *O. T.* 800, which is added in the margin by one of the later hands. The writing is of the style which appears in the later part of the thirteenth century and continues with little variation for some fifty years or more. The line may therefore, without much hesitation, be placed as early as the beginning of the fourteenth century." In a footnote to this statement, Thompson compared three mss., of 1281, 1316 (the earlier section of the Venice 464 written by Demetrius Triclinius), and 1321. The wording of Thompson's statement implies that he was making the earliest probable dating of *OT* 800 in L, and that a somewhat later dating would be conceivable. Recently, W. J. W. Koster, *StItal* N.S. 27-28 (1956), 171, n. 1, has endorsed my dating of A as of the 14th century.

4. *Scholia in Sophoclis tragoedias septem ex codicibus aucta et emendata*. Volumen II. Edidit G. Dindorfius (Oxonii, 1852). The section of this volume headlined *Ἐχολία νεώτερα* comprises not only Moschopulean scholia on the triad, but also several scholia Barocci on *Ajax* and *Electra* (cf. *Studies in the Ms. Tradition of Sophocles* 96ff.).

5. *Sophoclis quae exstant omnia cum veterum grammaticorum scholiis. Superstites tragoedias VII*. Recensuit Rich. Franc. Phil. Brunck (folio edition) I-II (Argentorati, 1786). Moschopulean scholia on *Ajax*, *Electra*, *Oed. Tyr.*, are printed in II, 2, pp. 3-69, 92-136, and I, 2, pp. 5-48, among the scholia printed in smaller type in the lower parts of the pages. Occasionally, a Moschopulean scholium is printed in Brunck among the old scholia in normal type in the upper

section of a page. This would result in Dindorf's not including such a scholium in his set of Byzantine scholia.

6. *Sophoclis Tragoediae septem Tribus voluminibus comprehensae, Novâ versione donatae, Scholiis veteribus (tam antehac quam nunc primum editis) notisque perpetuis, & variis Lectionibus illustratae*. Operâ Thomae Johnson. I-III (Londini-Etonae, 1746). Cf. *TAPA* 80 (1949), 99.

7. Cf. *TAPA* 80 (1949), 125.

8. On Laur. Conv. Soppr. 71, cf. *TAPA* 80 (1949), 128; *Studies in the Ms. Tradition of Sophocles* plate IX; *Byzantine Ms. Tradition of Euripides* pp. 98f., plate I. On Oxford Auct.F.3.25, cf. *TAPA* 80 (1949), 163; *Byzantine Ms. Tradition of Euripides* 42f.

9. Cf. *TAPA* 80 (1949), 114ff.; *Studies in the Ms. Tradition of Sophocles* p. 17, plate X; *Byzantine Ms. Tradition of Euripides* pp. 54ff., plate II; Carlo Gallavotti, *StItal* N.S. 11 (1934), 308ff.; Robert Aubreton, *Démétrius Triclinius et les recensions médiévales de Sophocle* ("Collection d'études anciennes", Paris, 1949), 72ff.; A. Pertusi, *Aevum* 25 (1951), 342ff.; Augustinus Pertusi, *Scholia vetera in Hesiodi Opera et Dies* ("Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore", N.S. LIII; Milano, <1955>), p. XI. Also cf. Carl v. Holzinger, *ZöstG* 44 (1893), 385ff., 393.

10. Cf. *TAPA* 80 (1949), 128f.; *Studies in the Ms. Tradition of Sophocles* 30. On Vienna supplem. gr. 71, cf. now Herbert Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Supplementum Graecum*. ("Biblos-Schriften", 15; Wien, 1957), 47f.

11. Sometimes Planudean prefixes are written in a more cursive script or in a different ink, as if they were added on a subsequent occasion. Sometimes a Planudean marked scholium or a scholium which we presume to be Planudean is written in a more cursive script somewhat different from the normal handwriting of the ms. In some cases it is difficult to judge whether the handwriting of such a scholium is identical with that of the main scribe of the ms.

12. For cases of scholia on Euripides marked as Planudean in the ms. Naples II.F.9, but nevertheless included in the strictly Moschopulean mss. of Euripides, cf. *Byzantine Ms. Tradition of Euripides*, 55f.

13. This scholium was practically duplicated by Thomas Magistros: cf. *Studies in the Ms. Tradition of Sophocles* 75, n. 78.

14. Cf. *TAPA* 80 (1949), 141; *Studies in the Ms. Tradition of Sophocles* 74f. The above scholium was included by Triclinius into his commentary and, therefore, since Turnebus it has been carried in the printed scholia transmission among the Thomano-Triclinian scholia of the Triclinian commentary. For this reason, it was printed by Dindorf in the Triclinian section of his scholia edition.

15. On U = Venice greco 467, cf. *supra* p. 167; *infra* n. 21.

16. On the interventions of the scribe A in the ms. L, cf. *TAPA* 80 (1949), 140, 146; *Studies in the Ms. Tradition of Sophocles* plate II.

17. Cf. *supra* p. 162; *supra* n. 12.

18. Petrus N. Papageorgius, *Scholia in Sophoclis tragoedias vetera* (Lipsiae, 1888). For the wording of this old scholium in the Roman tradition, cf. Vittorio De Marco, "De scholiis in Sophoclis tragoedias veteribus", *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, Anno CCCXXXIV (1937), Serie 6, Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, vol. VI, p. 187.

19. The same metrical note was added in D, in a more cursive, somewhat different script.



20. On Paris gr. 2711, cf. *Studies in the Ms. Tradition of Sophocles* pp. 74f., plate XV. On Venice gr. 470, cf. *TAPA* 80 (1949), 107ff.; *Studies in the Ms. Tradition of Sophocles* 75f., plate XIII; *Byzantine Ms. Tradition of Euripides* 158f. For the scholia edition of Turnebus, cf.: *Δημητρίου του Τρικλινίου, εἰς τὰ τοῦ Σοφοκλέους ἑπτὰ δράματα, Περὶ μέτρων οἷς ἐχρήσατο Σοφοκλῆς, Περὶ σχημάτων, καὶ σχόλια* (Parisiis, M.D.LIII. Apud Adrianum Turnebum).

21. Cf. *TAPA* 80 (1949), 141ff.; *Studies in the Ms. Tradition of Sophocles* 173ff. The scholia of U were written by several hands, as it seems, but their uniform Moschopulean and Planudean character points to one source deriving from the Moschopuleo-Planudean recension.

Martin Wittek, *Scriptorium* 7 (1953), 286, n. 38, and 10 (1956), 273, asserted the identity of the handwriting of Venice 467 with that of Brussels 18967 and that of Vienna theol. gr. 88 (facsimile sample in Joseph Bick, *Die Schreiber der Wiener griechischen Handschriften* ["Museion", Abhandlungen, I; Wien-Prag-Leipzig, 1920] plate XXVII, cf. pp. 39f.), which was written by ἱερεὺς καὶ ταβουλάριος Λέων ὁ Παδιάτης in Constantinople. Moreover, considering the watermarks of the three mss. and considering that the Venice 467 was subscribed in October of a 10th indiction and was written probably within the first half of the 14th century, Wittek attributed the Venice 467 to the year 1311. To be sure, the handwritings of the three mss. are very similar in style, though I am not yet convinced that they are identical. The stylized archaistic script of Venice 467 does not afford any particular clue for a definite dating. However, we should take into account the chronological range of the diffusion of watermarks and should consider, for the Venice 467, at least the date 1326 A.D. For my part, I consider it a stronger probability, which is supported also by the presumable chronology of the Paris edition π (cf. *supra*, p. 167). Wittek, *Scriptorium* 10 (1956), 273, reports from the Venice 467 only one watermark (No. 12005 Briquet). Probably some more watermarks can be identified in the ms.; a complete report in this respect may have some bearing on the question.

It is to be remembered that one Λέων ἱερεὺς ὁ Παδιάτης, καὶ ταβουλάριος, subscribed the ms. Milan Ambros. A 139 sup. (on. fol. 301<sup>v</sup>) in October of 1341 A.D. (cf. Aemidius Martini et Dominicus Bassi, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae* [Mediolani, 1906] I pp. 53f. under no. 44). The identity of the Vienna scribe with the Milan scribe has yet to be ascertained.

22. Cf. *TAPA* 80 (1949), 143f.

23. Cf. *Byzantine Ms. Tradition of Euripides* 89. For Moschopulean influence in the Euripidean part of the Paris 2712, cf. *ibidem*, 103ff.

24. Cf. *Studies in the Ms. Tradition of Sophocles* 179ff.



## DIE BLONDE BESTIE UND THUKYDIDES

VON FRIEDRICH MÜLLER

NICHT um einen Skandal, nicht um einen Filmstar handelt es sich im folgenden, sondern um ein philologisches Problem und um jene blonde Bestie, die wir aus dem 11. Stück des ersten Teils von Nietzsches Schrift *Zur Genealogie der Moral* (erschienen 1887) kennen. Es heisst dort: "Auf dem Grunde aller vornehmen Rassen ist das Raubtier, die prachtvolle und nach Beute und Sieg lüstern schweifende *blonde Bestie* nicht zu verkennen; es bedarf für diesen verborgenen Grund von Zeit zu Zeit der Entladung: das Tier muss wieder heraus, muss wieder in die Wildnis zurück." Vorher: "Dieselben Menschen, welche so streng durch Sitte, Verehrung, Brauch, Dankbarkeit, noch mehr durch gegenseitige Bewachung, durch Eifersucht inter pares in Schranken gehalten sind, die andererseits im Verhalten zu einander so erfinderisch in Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz und Freundschaft sich beweisen — sie sind nach Aussen hin, dort wo das Fremde, *die Fremde* beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubtiere. Sie geniessen da die Freiheit von allem sozialen Zwang, sie halten sich in der Wildnis schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschliessung und Einfriedigung in den Frieden der Gemeinschaft gibt; sie treten in die Unschuld des Raubtier-Gewissens *zurück*, als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheusslichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermute und seelischen Gleichgewichte davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei, überzeugt davon, dass die Dichter für lange nun wieder etwas zu singen und zu rühmen haben."

Diese Erkenntnis findet Nietzsche bestätigt in der Geschichte: "Die vornehmen Rassen sind es, welche den Begriff 'Barbar' auf all den Spuren hinterlassen haben, wo sie gegangen sind; noch aus ihrer höchsten Kultur heraus verrät sich ein Bewusstsein davon und ein Stolz selbst darauf." So sind es die Griechen, die Nietzsche als Beispiel anführt. Aber er beruft sich nicht etwa auf Platon, der in seinem *Gorgias* den Kallikles sich darüber beschweren lässt, dass man im demokratischen Rechtsstaat gerade die fähigsten und kraftvollsten Naturen verbinde, indem man sie von Kindesbeinen an — 'wie Löwen' — verhärmelnd und betörend zu dienstbaren Geistern dressiere, lediglich

durch die unablässig wiederholte Behauptung, die Forderung 'Jedem das Gleiche' sei der Inbegriff hoher Sittlichkeit und des Rechtes (ohne dass sich freilich verhindern liesse, dass irgendwann doch das wahre Wesen eines Herrenmenschen durchbräche und das Recht der Natur in neuem Glanz erstrahle). Vielmehr beruft Nietzsche sich auf Thukydides: "wenn Perikles seinen Athenern sagt — in jener berühmten Leichenrede — : 'Zu allem Land und Meer hat unsere Kühnheit sich den Weg gebrochen, unvergängliche Denkmale sich überall im Guten und Schlimmen aufrichtend.'"

Thomas Mann hat in seinem Lebensabriss<sup>1</sup> geschrieben: "Es ist wahr, die 'blonde Bestie' spukt auch in meiner Jugenddichtung bis hinauf in den Dr. Faustus, aber sie ist ihres bestialischen Charakters so ziemlich entkleidet, und übrig geblieben ist nichts als die Blondheit zusammen mit der Geistlosigkeit — Gegenstand jener erotischen Ironie und konservativen Bejahung, durch die der Geist, wie er genau wusste, sich im Grunde wenig vergab. Mochte doch die persönliche Verwandlung, die Nietzsche in mir erfuhr, Verbürgerlichung bedeuten." Auf eine solche erotisch-ironische, lediglich subjektive Weise mit der "blonden Bestie" fertig zu werden, ist dem Humanisten verwehrt. Er hat zu fragen, *mit welchem Recht* sich Nietzsche auf jene grossartige Rede berufen darf, die Thukydides den Perikles im Jahre 431 v. Chr. bei dem ersten Staatsbegräbnis der zu Beginn des Peloponnesischen Krieges Gefallenen halten lässt.

Es kann wohl kein Zweifel sein, dass der von Nietzsche zitierte Satz, für sich genommen, nur so verstanden werden kann, wie Nietzsche ihn verstanden hat, der bei dem Guten und Schlimmen an das Gute und Schlimme dachte, das die Athener den Einwohnern der von ihnen erschlossenen Länder zugefügt haben, an ihre guten und schlimmen Taten. Mit den *κακά* und *ἀγαθά* von denen Perikles spricht, können schwerlich nur die schlimmen oder guten Folgen für die Landeinwohner gemeint sein (so wollte Classen verstehen) noch derartige Folgen für die Athener selbst, "Glück und Unglück", wie offenbar Wilamowitz wollte ("dass die Athener bei Memphis untergegangen sind, beweist Athens Grösse nicht weniger, als dass sie am Eurymedon gesiegt haben.").<sup>2</sup> Für den Ausdruck *μνημεῖα κακῶν τε καὶ ἀγαθῶν*, *monumenta malorum et bonorum*, gibt es freilich in der griechischen Literatur keine andern Beispiele, ja es dürfte schwierig sein, auch nur für die Verbindung *κακά τε καὶ ἀγαθά* weitere Beispiele anzuführen: sowohl die Reihenfolge beider Worte wie ihre enge Verbindung durch *τε καὶ* wirken befremdlich. Aber wird schon darum jedermann sie für untragbar bei Thukydides erklären wollen? So bleibt nur der sachliche Einwand

gegen den Satz als solchen: Wenn bei den *μνημεῖα κακῶν τε καὶ ἀγαθῶν* nur an die eigenen Taten der Athener gedacht werden kann, werden sie schwerlich dem Ruhme athenischer Unternehmungslust dienen; es sei denn, dass die Rede im ganzen den Zweck habe, die 'blonde Bestie' zu rühmen. Was also ergibt sich, wenn man Nietzsches Zitat im Zusammenhang der ganzen Rede betrachtet?

Wer in ihr einen Hymnus auf ein Heldentum 'jenseits von Gut und Böse' erwartet, wird sich enttäuscht sehen. Zwar scheint zunächst die kritische Haltung des Redners, seine Wahrhaftigkeit möglicherweise darauf hinaus zu wollen. Er verzichtet darauf, den Brauch, auf die Gefallenen beim Staatsbegräbnis eine Rede zu halten, als solchen 'gut' zu heissen: "Was soll eine Rede, wo die Tat durch die Tat geehrt sein will?" "Wie darf ein Redner hoffen, angemessen zu reden und wahrhaftig zu bleiben, wo doch die Zuhörer mit bestimmten Erwartungen gekommen sind: er wird sie enttäuschen oder durch vermeintliche Übertreibungen zum Widerspruch reizen müssen." Aus dieser Aporie, aus der Relativität dessen, was in einer solchen Situation 'gut', was 'böse' heissen dürfte, befreit er sich, indem er eine höhere Ebene der Betrachtung gewinnt. Statt sich in seiner Rede darauf zu beschränken, die Gefallenen und ihren Opfertod zu rühmen, gibt er eine Würdigung dessen, wofür sie sich geopfert haben: des Gemeinsamen, das die Toten und die Überlebenden, den Redner und die Zuhörer überhöht und miteinander verbindet, nämlich der verfassten Rechtsordnung und der ungeschriebenen Gesetze mitmenschlichen Verhaltens, wie sie das Leben in der athenischen Demokratie bestimmen; für sie sind die Toten gefallen und werden die Überlebenden zu leben haben. Die Ebene dieser Betrachtung bedeutet nicht ein 'Jenseits von Gut und Böse', wohl aber ein Jenseits der *Relativität* von Gut und Böse: was der Redner darstellt, ist der Inbegriff athenischen Lebens, ist die Idee der athenischen Polis.

Diese Darstellung verfährt in ihrem ersten Teil systematisch. Nur den Ausgang nimmt der Redner gerechterweise bei den Vorfahren, denen der Staat seine Freiheit, und bei der Generation der Väter, denen er das Reich verdankt, um erst dann die eigene Generation zu nennen, die das Reich erweitert und seine Freiheit zur Souveränität weiterentwickelt hat. Dass die Leistung der Vorfahren über die Anstrengung der Väter zum eigenen Erfolg hin den sittlichen Charakter eingebüsst oder auch nur gemindert habe, bleibt völlig ausser Betracht. Das Hochgefühl, am Ende dieser Entwicklung zu stehen, bedeutet keinen



Verzicht auf sittliche Verantwortung. So ist denn auch die athenische Demokratie eben dadurch ein Rechtsstaat, dass sie in ihren Gesetzen hinsichtlich der Person keinen Unterschied duldet, in ihrer sozialen Struktur aber die naturgegebenen Unterschiede seiner Bürger zur Geltung kommen lässt; und zwar ist es weder ererbtes Hab und Gut noch eine besondere Begabung, wodurch der Einzelne im sozialen Gefüge seinen Platz erhält, sondern vielmehr sein sittliches Wesen, das in seiner gesamten Person sich darstellt und die Fähigkeit bedeutet, Gutes zu wirken im Interesse des Staatsganzen. Nicht als führte bei solcher Einschätzung der Sittlichkeit im Zusammenleben der Bürger ein sittlicher Rigorismus zu wechselseitiger Kontrolle und kränkenden Vorwürfen; mag der Einzelne in seinem Privatleben ruhig sein Dasein auch genießen: er wird nicht vom Nachbarn bespitzelt und einer, wenn nicht gerade peinlichen, so doch jedenfalls unerfreulichen Kritik ausgesetzt. Andererseits verbindet sich mit dieser Freizügigkeit im Privatleben ein natürlicher Respekt vor der Regierung und den Gesetzen, vor allem vor denjenigen, die zwar keine Bestrafung, aber eine soziale Diffamierung im Gefolge haben. — In der Darstellung des Perikles wird also das Leben in Athen bestimmt durch ein ausgeprägtes Bewusstsein nicht allein für das, was Gesetz und Recht, sondern ebenso für das, was Sitte und Sittlichkeit fordern. Denn bei aller Freiheit in der privaten Sphäre, bei allem Bedürfnis, die Zielstrebigkeit durch Freude und Erholung aufzulockern, bei aller Abneigung, schon in früher Jugend mit militärischem Drill zu beginnen, bei aller Bereitschaft, den Reichtum gelten zu lassen, wenn er sich seiner sozialen Verantwortung bewusst ist, bei aller Bereitwilligkeit, der Kunst zu dienen, wenn sie nicht zur Verweichlichung führt, der Wissenschaft, wofern nicht blosses Vernünfteln die Entschlusskraft und den Tätigkeitsdrang zersetzen — immer ist es die sittliche Kraft, die das Leben zügelt und lenkt: nicht indem sie bloss theoretisch anerkannt und gefordert wird, sondern indem sie praktisch das Verhalten und Handeln des Einzelnen und des Staates bestimmt: nicht als Entsagung gebietende Verpflichtung, sondern als Freudigkeit des Herzens. An keiner einzigen Stelle deutet der Redner an, dass auch dem Bösen in diesem Leben Daseinsberechtigung zuerkannt werden müsse, dass κακά irgendwo in der attischen Demokratie Geltung hätten: wenn es erwähnt wird, so nur als Gefahr, die dem ganzen Gefüge droht, wenn einzelne Werte — und hiessen sie Kunst und Wissenschaft — absolut gesetzt und eben dadurch entarten würden.

Diese systematisierende Darstellung des attischen Staatswesens gipfelt in der zusammenfassenden Feststellung: "Athen wirkt in seiner



Gesamterscheinung (nach aussen hin) als Griechenlands Bildungsmacht und zugleich (nach innen) so, dass es jedem Einzelnen in ein und derselben Person die Verbindung von Vielseitigkeit der Lebensformen, lebenswürdiger Gewandtheit im Umgang mit anderen und persönlicher Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit darzustellen ermöglicht (d.h. jedem Einzelnen ermöglicht, den Inbegriff persönlicher Bildung schlechthin zu verkörpern)."

Dem ersten, systematischen Teil der Darstellung der athenischen Polis folgt ein erheblich kürzerer zweiter, der zur Theorie des ersten den Beweis aus der Praxis, d.h. aus der historischen Wirklichkeit, hinzufügt, wie ihn die aussenpolitische Situation Athens liefert. Dieser zweite Teil der Darstellung gipfelt wiederum in einem abschliessenden Satz, in eben dem von Nietzsche zitierten: "Jedes Land und jedes Meer haben wir uns erschlossen, es in kühner Unternehmungslust bezwingend, überall aber zugleich mit ansiedelnd Denkmale des Bösen und Guten von ewiger Dauer: *μνημεῖα κακῶν τε καὶ ἀγαθῶν αἰδία.*"

Wenn aus der Charakterisierung des ersten Teils der Rede deutlich geworden ist, was deutlich werden sollte: dass nach der Darstellung des Perikles die gewaltige Wirkung Athens als einer Bildungsmacht allein auf der sittlichen Wirkung des Guten beruht, und eben dies der zweite Teil aus der Wirklichkeit beweisen möchte (es heisst ausdrücklich: "Einzig Athen gibt weder einem angreifenden Gegner Grund, sich über den Charakter der Verteidiger, die ihm übel zusetzen, zu beschweren, noch dem Unterworfenen, den Charakter der Machthaber, denen er nunmehr zu gehorchen hat, als minderwertig herabzusetzen") — wie kann dann der Schlusssatz des zweiten Teils sein, was er doch sein soll: die Bestätigung des Schlusssatzes des ersten? Im Gegenteil: die *μνημεῖα κακῶν τε καὶ ἀγαθῶν* sind nicht nur keine Bestätigung der *παίδευσις*, sondern ein unerträglicher Widerspruch dazu.

Der Philologe kann aus diesem Tatbestand nur folgern, dass in dem von Nietzsche zitierten Satz ein Fehler der Überlieferung stecken muss. Es ist nicht schwer, ihn zu entdecken und zu verbessern. Schon in einigen jüngeren, im ganzen wertlosen Handschriften des Thukydides ist diese Verbesserung vorgenommen worden: statt *κακῶν* ist mit leichter Änderung des zweiten *κ* in *λ* zu schreiben *καλῶν*. Auf einfache Weise wird dadurch aus dem überlieferten Wort der gegensätzliche Sinn gewonnen, den wir fordern müssen: unvergängliche Denkmale nicht des "Bösen und Guten", sondern des "Edlen und Guten". Es hat auch nicht an Herausgebern gefehlt, die diese Änderung in ihren Text aufgenommen haben. Trotzdem hat sich die Änderung *μνημεῖα καλῶν*

τε κάγαθῶν nicht durchgesetzt und einmütige Anerkennung gefunden. Vielleicht wirkte die Autorität von Wilamowitz hemmend. Vor allem aber hat es wohl daran gelegen, dass man sich bislang damit begnügte, den Satz für sich zu nehmen und ihm einen Sinn abzugewinnen. Erst wenn man ihn im Zusammenhang mit der ganzen Rede betrachtet, erscheint er in seiner überlieferten Form untragbar und die naheliegende Verbesserung unumgänglich.

Erst aufgrund einer solchen Betrachtungsweise lässt sich aber auch der Gewinn aus dieser Verbesserung in seiner Bedeutung ganz erkennen: Nunmehr, wenn wir am Ende der gesamten Darstellung der athenischen Polis lesen *μνημεῖα καλῶν τε κάγαθῶν*, wird klar, dass am Ende des zweiten, historischen Teils dieser Darstellung der entscheidende Begriff vom Ende des ersten, systematischen Teils τῆς Ἑλλάδος παιδείσεως seinen Inhalt, seine Anschaulichkeit gewinnt: zu dieser παιδείσεως wird die athenische Polis darum, weil es in ihr um die Verwirklichung der *καλοκαγαθία* geht, die sie in konkreten, objektiven Leistungen darzustellen wusste. Erst in der wechselseitigen Beziehung und Verbindung von philosophisch-theoretischer Begrifflichkeit, παιδείσεως, und historisch-praktischer Anschaulichkeit, *καλοκαγαθία*, kommt die Darstellung der athenischen Polis zu ihrem Ziel.

Damit wird zugleich nun aber deutlich, was Perikles mit seiner Darstellung eigentlich beabsichtigt: dass von ihr selber eine paideutische Wirkung ausgeht. Das bestätigt der polemische Hinweis auf Homer, unmittelbar vor dem Ende der Darstellung, vor dem von Nietzsche zitierten Satz: anders als Homer, dessen Dichtung immer nur Dichtung bleibt, erweckt der athenische Staat die Bewunderung seiner Zeitgenossen und Nachfahren kraft seiner Wirklichkeit (ἀλήθεια), die sich in ganz Hellas in den *μνημεῖα καλῶν τε κάγαθῶν* sichtbar bekundet. (Wie vermöchten *μνημεῖα κακῶν* solche Bewunderung zu wecken, die doch zum Nacheifern anspornt?) Das bestätigt vollends der letzte Teil von Perikles' Rede, in dem er sich an die Überlebenden wendet, nachdem er den Tod der Gefallenen eben in Hinblick auf die geschilderte Polis gewürdigt hat.

In edler Pflichterfüllung, *γενναίως δικαιούντες* haben sie für diese Polis ihr Leben gelassen. Was den Einzelnen an *κακία* anhaften mochte, gemeinsam mit den Kameraden haben sie es dadurch ausgelöscht, dass sie durch den Tod für ihre Polis ihre *ἀνδραγαθία* bewährten. (Was hätte das für einen Sinn, wenn der Staat sich nicht gescheut hätte, *μνημεῖα κακῶν* zu hinterlassen?). Eben dadurch aber sind sie zum Vorbild für die Überlebenden geworden. Sie haben gezeigt, dass für das sittliche Bewusstsein (*φρόνημα*) die mit dem Versagen verbundene Entwürdi-

gung (κάκωσις) schmerzlicher ist als der mit den Kameraden in Kraft und im Vertrauen auf die Zukunft erlittene, kaum ins Bewusstsein dringende Tod. (Welche Kränkung der Gefallenen, wären sie für einen Staat gefallen, der noch stolz wäre auf seine *μνημεῖα κακῶν*!) Perikles schliesst und entlässt seine Zuhörer mit dem Satz: "Wo die sittliche Kraft und Leistung (*ἀρετή*) die höchste Anerkennung findet, dort betätigen sich auch die besten Männer im Dienste der Polis." Kein Zweifel: die ganze Rede will letztlich *παιδευσις* zur *καλοκαγαθία* wirken. Thukydides aber hat sie in sein Werk aufgenommen als *μνημεῖον* eben solcher *παιδευσις*.

Abschliessend lässt sich sagen: Wenn Nietzsche sich im Jahre 1869 in seiner Basler Antrittsrede, ein Seneca-Wort umkehrend, zu dem Satz bekannte *philosophia facta est quae philologia fuit*, um sich damit zu dem Glauben zu bekennen, "dass alle philologische Tätigkeit umschlossen und eingehegt sein soll von einer philosophischen Weltanschauung, in der alles Einzelne und Vereinzelte als etwas Verwerfliches verdampft und nur das Ganze und Einheitliche bestehen bleibt" (an derselben Stelle hat übrigens 45 Jahre später Werner Jaeger seine Antrittsvorlesung gehalten — ein Bekenntnis zur Philologie), so zeigt das von ihm in der 'Genealogie der Moral' herangezogene Zitat aus Thukydides jedenfalls, dass die Philosophie nur zu ihrem eigenen Schaden auf die Philologie, die Bemühung um das Einzelne, verzichtet. Umgekehrt vermag auch der Philologe vom Einzelnen und Vereinzelten vorzudringen zu einem 'Ganzen'. Das hat in unserm Bemühen um Nietzsches Zitat nicht nur zu dem Ergebnis geführt, dass kein Philosoph sich künftig auf dieses Thukydides-Wort wird berufen dürfen, wenn er als das höhere Wesen des Menschentums die 'blonde Bestie' zur Anerkennung gebracht sehen möchte, sondern zu dem positiven Gewinn, dass wir in einem einzelnen Zuge den paideutischen Charakter der Perikles-Rede von neuem erhellt sehen, den uns Werner Jaeger als Einzelperscheinung griechischer *παιδεία* überhaupt verstehen gelehrt hat. An unserm Verhältnis zur *παιδεία* der alten Griechen aber wird sich entscheiden, ob sie künftig noch eine Bedeutung für die Menschheit behalten oder neu gewinnen werden, auf dass wir nicht Bestien und Barbaren, sondern Menschen heissen dürfen.

## ANMERKUNGEN

1. Neue Rundschau 41, 1930, S.742.

2. J. Steup in der 5.Auflage des II.Bandes, 1914, der kommentierten Ausgabe des Thukydides von J. Classen. Übernommen in den Kommentar von A. W. Gomme, II.Band, 1956, S.128f.

Schon der Scholiast erklärt richtig *κακῶν πρὸς τοὺς πάσχοντας* und Poppo (Thuc III 2 p. 207) zitiert Gottleber (nach der Ausg. von 1790): "*Μνημεῖα κακῶν sunt monumenta irae erga hostes victos, veluti tropaea, urbes direptae et conversae, et μνημεῖα ἀγαθῶν monumenta benignitatis erga colonias et civitates socias, in quas sacra, leges et instituta egregia transtulerunt.*"



## DEMOCRITUS AND THE CYNICS

BY ZEPH STEWART

IT is nothing less than a reflection of his own character and personality that Werner Jaeger has devoted most of his scholarly attention to writers who have seen the universe in its various aspects as moving in an ordered way toward a goal of perfection. He has even retrieved for a kind of teleology medical works previously considered in another aspect. But for this very reason his illuminating account in the second and third volumes of *Paideia* of an early stage in the long dispute between 'philosophy' and 'rhetoric' scarcely touches upon a rift within the ranks of the philosophers themselves, a division which was in some respects to prove more critical than the later distinctions of the 'schools'. Streams of thought which were to contribute to anti-teleological systems — Antisthenes' criticisms, Cynic, Cyrenaic, and Sceptic views of Socrates, the minor Socratic schools — remain outside his theme. And it is not a coincidence that he all but passed over that major figure of an earlier generation, Democritus, whose system "is the complete antithesis, in the history of knowledge, to Plato's philosophy".<sup>1</sup>

The ethical fragments of Democritus have been an embarrassment of riches.<sup>2</sup> Long and heated discussion of the authenticity of the *Γνῶμαι Δημοκράτους* (B 35-115) and of the fragments in Stobaeus (B 169-297) reached an uneasy peace in Diels' inconclusive dictum on the former group and in Schmid's cautious general optimism.<sup>3</sup> But in the fray a closely related question has remained almost untouched — why such an extraordinary number of short ethical fragments of Democritus were ready at hand for inclusion in Stobaeus' collection, and why indeed these same and many other statements attributed to him are to be found in such profusion in other gnomologies.<sup>4</sup> It is easy to see how his physical and epistemological fragments were preserved in large part by the interest which Aristotle and his school took in reporting and refuting them,<sup>5</sup> but neither Plato (who does not mention Democritus) nor Aristotle shows any knowledge of his ethics. Of the later schools the Stoics not only had to some degree adopted Heraclitus from among the earlier thinkers, but also would have found little place in their official system for Democritus' valuation of pleasure; the Epicureans were notoriously conservative in following the lead and quoting only

the words of their founder, who had rejected his dependence on Democritus and specifically attacked him — indeed it is hardly here that we should look for the preservation of fragments praising *πόνοι*; from Sextus Empiricus' silence it seems equally clear that Democritus' ethical fragments had not been preserved in official Scepticism, although it might be assumed that in his time the collections which were to find their way into Stobaeus were in use, and he (or his source) seems in fact to employ an anthology of poetry.<sup>6</sup> It is true, on the other hand, that Epicureans and Sceptics, though opposed to each other, were connected with Democritus both by a student-teacher succession<sup>7</sup> and by a tenet which divided them from Academy, Lyceum and Stoa — denial of a teleological principle in the universe.

Philippson's easy assumption that a student of Democritus excerpted quotations from his writings is hardly a help here,<sup>8</sup> for the real problem is to account for the ensuing gap of some 700 years until Stobaeus. A 'school of Democritus', if it ever existed at Abdera, was short-lived, and the continued preservation of his assembled works was apparently due only to the librarian-philologists at Alexandria and elsewhere.<sup>9</sup> Not only does the presence of the fragments in gnomologies suggest a separate text tradition, but the existence of differently abbreviated forms of the same statement — most striking in B 84, B 244, B 264 — shows that these fragments were actually in use in the intervening period. In his justly prized work on the history of Greek florilegia Elter found the ultimate origin of the later collections in the works of Chrysippus.<sup>10</sup> Though his general view has won universal acceptance, perhaps insufficient emphasis has been given to some important reservations and conditions.<sup>11</sup> First, only selections in verse can surely be derived from Chrysippus, not those in prose, and second, Chrysippus used his quotations from the poets for a special purpose, to 'illustrate' the truth of his own statements.<sup>12</sup> It was not from him that would come collections of gnomic sayings or of gnomic poetry for instruction itself, as a kind of treasure house of guides to right thinking and right action.<sup>13</sup>

Whose purpose then would it have served in the Hellenistic period to preserve a collection of Democritus' ethical writings or of selections from them so carefully that they proliferated in the collections of the Empire? Suggestion for an answer to this question comes from an unexpected quarter. The Cynic Demetrius, a notable figure at Rome in the first century, the first representative of his school in some three hundred years known well enough to us to seem a distinct personality, was quoted often by his friend Seneca, but nowhere at such length as

near the beginning of the seventh book of the *De Beneficiis*. There (7.1.3) he urges the ready possession<sup>14</sup> of a few precepts of knowledge rather than much, but comparatively useless, learning. As examples of the latter he mentions such questions of natural phenomena as one finds in Aëtius' *Placita* or in Seneca's own *Naturales Quaestiones*. His rejection of this kind of study ends, however, with a striking phrase borrowed (without indication of author) from Democritus, and the subsequent paragraphs are so full of Democritean material that the complete passage is worth transcribing with some comparisons:

*De Beneficiis* 7.1.5: *Non multum tibi nocebit transisse quae nec licet scire nec prodest. Inuoluta ueritas in alto latet.*

B 117 (from Diogenes Laërtius) ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια. (Cicero, *Ac.Pr.* 2.10.32 *naturam accusa, quae in profundo ueritatem, ut ait Democritus, penitus abstruserit*; cf. *Ac.Post.* 1.12.44; Isidore, *Etym.* 8.6.12 *cuius sectator fuit Democritus, qui dixit tamquam in puteo alto, ita ut fundus nullus sit, ita in occulto iacere ueritatem.*)

(6) *Nec de malignitate naturae queri possumus,*<sup>15</sup> *quia nullius rei difficilis inuentio est nisi cuius hic unus inuentae fructus est inuenisse; quidquid nos meliores beatosque facturum est, aut in aperto aut in proximo posuit.* (7) *Si animus fortuita contempsit, si se supra metus sustulit nec auida spe infinita complectitur,*

B 176 (from Stobaeus) τύχη μεγαλόδωρος, ἀλλ' ἀβέβαιος, φύσις δὲ αὐτάρκης· διόπερ νικᾷ τῷ ἥσσονι καὶ βεβαίῳ τὸ μείζον τῆς ἐλπίδος. B 3 (*ibid.*) . . . ὥστε καὶ τῆς τύχης ἐπιβαλλούσης καὶ εἰς τὸ πλέον ὑπηγεομένης τῷ δοκεῖν, κατατίθεσθαι καὶ μὴ πλέω προσάπτεσθαι τῶν δυνατῶν . . . B 210 (*ibid.*) τράπεζαν πολυτελέα μὲν τύχη παρατίθησιν, αὐταρκέα δὲ σωφροσύνη. B 70 (from Γνωμαὶ Δημοκράτους) παιδός, οὐκ ἀνδρός τὸ ἀμέτρως ἐπιθυμεῖν.

*sed didicit a se petere diuitias;*

B 284 (from Stobaeus) ἦν μὴ πολλῶν ἐπιθυμείης, τὰ ὀλίγα τοι πολλὰ δόξει· σμικρὰ γὰρ ὅρεξις πενίην ἰσοσθενέα πλούτῳ ποιεῖ.

*si deorum hominumque formidinem eiecit et scit non multum esse ab homine timendum, a deo nihil;*

B 175 (from Stobaeus) οἱ δὲ θεοὶ τοῖσι ἀνθρώποισι διδοῦσι τὰγαθὰ πάντα καὶ πάλαι καὶ νῦν. πλὴν ὁκόσα κακὰ καὶ βλαβερά καὶ ἀνωφελέα, τάδε δ' οὐ<τε> πάλαι οὔτε νῦν θεοὶ ἀνθρώποισι δωροῦνται . . .



*si contemptor omnium quibus torquetur uita dum ornatur eo perductus est ut illi liqueat mortem nullius mali materiam esse, multorum finem;*

B 297 (from Stobaeus) ἔνιοι θνητῆς φύσεως διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, συνειδήσει δὲ τῇ ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνῃ, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις ταλαιπωροῦσι, ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν μυθοπλαστέοντες χρόνου.

*si animum uirtuti consecrauit*

B 55 (from Γνωμαὶ Δημοκράτους) ἔργα καὶ πρήξις ἀρετῆς, οὐ λόγους, ζηλοῦν χρειών. B 62 (*ibid.*) ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μὴδὲ ἐθέλειν.

*et quacumque uocat illa planum putat;*

B 174 (from Stobaeus) ὁ μὲν εὐθυμος εἰς ἔργα ἐπιφερόμενος δίκαια καὶ νόμιμα καὶ ὕπαρ καὶ ὄναρ χαίρει τε καὶ ἔρρωται καὶ ἀνακηδὴς ἐστίν.

*si sociale animal et in commune genitus mundum ut unam omnium domum spectat*

B 293 (from Stobaeus) οἷσιν ἡδονὴν ἔχουσιν αἱ τῶν πέλας ξυμφοραὶ οὐ ξυνιδῶσι μὲν ὡς τὰ τῆς τύχης κοινὰ πᾶσιν, ἀπορούσι δὲ οἰκίης χαρᾶς.

*et conscientiam suam dis aperuit semperque tamquam in publico uiuit se magis ueritus quam alios:*

B 244 (from Stobaeus) φαῦλον, κἂν μόνος ᾖς, μήτε λέξης μήτ' ἐργάσῃ· μάθε δὲ πολὺ μᾶλλον τῶν ἄλλων σεαυτὸν αἰσχύνεσθαι. B 264 (*ibid.*) μὴδὲν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑωυτοῦ μὴδέ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν, εἰ μέλλει μὴδεὶς εἰδήσειν ἢ οἱ πάντες ἄνθρωποι . . .

*subductus ille tempestatibus in solido ac sereno stetit*

A 1 (from D.L. 9.45) τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὔσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους.

*consummauitque scientiam utilem ac necessariam. Reliqua oblectamenta otii sunt; licet enim iam in tutum retracto animo ad haec quoque excurrere cultum, non robur, ingeniis adferentia.*

For this distinction of 'necessary' and 'otiose' knowledge there is a parallel in B 144 (from Philodemus, *De Musica*) . . . μουσικὴν φησι νεωτέραν εἶναι καὶ τὴν αἰτίαν ἀποδίδωσι λέγων μὴ ἀποκρίναι τὰναγκαῖον, ἀλλὰ ἐκ τοῦ περιεῦντος ἡδὴ γενέσθαι.



There follow a few lines in which Demetrius endorses emphatically the 'single rule' of good and evil probably derived from Ariston of Chios.<sup>16</sup> Then he continues:

(7.2.2) . . . *miserrimosque mortalium iudicet, in quantiscumque opibus refulgebunt, uentri ac libidini deditos quorumque animus inertī otio torpet. Dicat sibi ipse: 'Voluptas fragilis est, brevis, fastidio obiecta, quo auidius hausta est citius in contrarium recidens,*

B 235 (from Stobaeus) ὅσοι ἀπὸ γαστρὸς τὰς ἡδονὰς ποιέονται ὑπερβεβληκότες τὸν καιρὸν ἐπὶ βρώσεσιν ἢ πόσεσιν ἢ ἀφροδισίοισιν, τοῖσι πᾶσιν αἱ μὲν ἡδοναὶ βραχεῖαι καὶ δι' ὀλίγου γίνονται, ὁκόσον ἂν χρόνον ἐσθίωσιν ἢ πίνωσιν, αἱ δὲ λῦπαι πολλαί. τοῦτο μὲν γὰρ τὸ ἐπιθυμεῖν αἰεὶ τῶν αὐτῶν πάρεστι καὶ ὁκόταν γένηται ὁκοίων ἐπιθυμέουσι, διὰ ταχέος τε ἢ ἡδονὴ παροίχεται, καὶ οὐδὲν ἐν αὐτοῖσι χρηστόν ἐστιν ἀλλ' ἢ τέρψις βραχεῖα, καὶ αὐθις τῶν αὐτῶν δεῖ.

*cuius subinde necesse est aut paeniteat aut pudeat, in qua nihil est magnificum aut quod naturam hominis dis proximi deceat,*

B 37 (from Γνώμαι Δημοκράτους) ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ αἰρέόμενος τὰ θεϊότερα αἰρέεται· ὁ δὲ τὰ σκῆψος τὰ ἀνθρωπῆϊα.

*res humilis, membrorum turpium aut uilium ministerio ueniens, exitu foeda.*

(3) *Illa est uoluptas et homine et uiro digna non implere corpus nec saginare nec cupiditates inritare quarum tutissima est quies, sed perturbatione carere et ea quam hominum inter se rixantium ambitus concutit et ea quae intolerabilis ex alto uenit, ubi de dis famae creditum est uitiiisque illos nostris aestimauius.'*

A 1 (from D.L. 9.45), as quoted above.

(4) *Hanc uoluptatem aequalem, intrepidam,*

B 4 (from Clement, *Stromates*) ταύτην γὰρ ἔφη ὑπὸ Δημοκρίτου ἀθαμβίην λέγεσθαι. cf. B 215, 216.

*numquam sensuram sui taedium percipit hic quem deformamus cum maxime, ut ita dicam, diuini iuris atque humani peritus.*

B 285 (from Stobaeus) γινώσκειν χρεῶν ἀνθρωπίνην βιοτὴν ἀφαιρῆν τε ἐοῦσαν καὶ ὀλιγοχρόνιον πολλῇσιν τε κηρσὶ συμπεφυρμένην καὶ ἀμηχανίῃσιν . . .

*Hic praesentibus gaudet, ex futuro non pendet; nihil enim firmi habet qui in incerta propensus est. Magnis itaque curis exemptus et distortquentibus mentem nihil sperat aut cupit nec se mittit in dubium suo contentus.*

B 191 (from Stobaeus) . . . ἐπὶ τοῖν δυνατοῖς οὖν δεῖ ἔχειν τὴν γνώμην καὶ τοῖς παρεούσιν ἀρκέεσθαι . . . ὅπως ἂν τὰ παρρόντα

σοι καὶ ὑπάρχοντα μεγάλα καὶ ζηλωτὰ φαίνεται . . . καὶ μηκέτι πλειόνων ἐπιθυμέοντι συμβαίνει κακοπαθεῖν τῇ ψυχῇ . . . B 231 (*ibid.*) εὐγνώμων ὁ μὴ λυπεόμενος ἐφ' οἷσιν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ χαίρων ἐφ' οἷσιν ἔχει. B 295 (*ibid.*) . . . τὸ τέλειον οὖν ἀγαθὸν τοῦ μέλλοντος ἔτι καὶ ἀδήλου κρέσσον.

Then come (2.5–3.1) the inevitable examples (in chronological disorder) of Alexander and of the Persian kings — he who in the midst of his possessions was poor because he wanted more and those whose desires could never be satisfied by fulfillment. Two representative phrases will suffice:

(2.6) *Tantum illi deest quantum cupit.*

B 224 (from Stobaeus) ἡ τοῦ πλέονος ἐπιθυμία τὸ παρεὸν ἀπόλλυσι τῇ Αἰσωπείῃ κυνὶ ἱκέλῃ γινομένη. B 283 (*ibid.*) πενίη πλοῦτος ὀνόματα ἐνδείης καὶ κόρον· οὔτε οὖν πλούσιος <ὁ> ἐνδέων οὔτε πένης ὁ μὴ ἐνδέων.

(3.1) *Quidquid cupiditati contingit penitus hauritur et conditur, nec interest quantum eo quod inexplebile est congeras.*

B 219 (from Stobaeus) χρημάτων ὀρεξεις, ἣν μὴ ὀρίζεται κόρῳ, πενίης ἐσχάτης πολλὸν χαλεπωτέρη· μέζονες γὰρ ὀρέξεις μέζοντας ἐνδείας ποιεῦσιν.

This striking series of parallels (admittedly of quite varied cogency) proves one thing and suggests another. As a purely historical link it demonstrates for the first time that the sayings attributed to Democritus were part of the common store from which a first century Cynic might draw his 'useful maxims', but more importantly it suggests that it was among the Cynics and their allies that his fragments were preserved during the period — and probably deformed for more convenient use.<sup>17</sup>

Although the most recent survey of Democritus and his influence does not mention the Cynics,<sup>18</sup> it is easy to see both general and specific resemblances, and there is indeed clear evidence pointing to their interest in him. The most important parallel of attitude is the rejection of a general teleological principle, a rejection which provided common ground for Cynics, Sceptics, Cyrenaics and Epicureans with Democritus against Plato, Aristotle, the Stoics and certain earlier philosophers. Those who approach Greek Stoics and Cynics through works of the Roman period — a weakness of some English writers — often miss, in the syncretistic language of Seneca, Demetrius, Epictetus, and Marcus Aurelius, the real antagonism between orthodox representatives of the

two schools.<sup>19</sup> Cynic attacks on logical studies, on established religion, on all varieties of divination are assaults on important Stoic interests.<sup>20</sup> Cercidas' contempt for explanations of Zeus's obvious malignity, his proposal of a new triad of divinities — *Παιάν, Μετάδως, Νέμεσις* — and his attack on individual contemporary Stoics are all of one piece.<sup>21</sup> It is not hard to imagine a Cynic ridiculing the Stoic favorite, Heraclitus, and comparing him with a figure more congenial in his outlook to himself — a possibility to which we shall return. On the other hand it has been observed that the earliest Sceptics, of the time of Pyrrho and Timon of Phlius, are not easily distinguished from Cynics.<sup>22</sup> Before becoming really a 'school', scientific and methodical, Scepticism represented rather an attitude toward existence which would have been no more shocked by the atheism of the Cyrenaic Theodorus than would the Cynics or Epicureans. That Democritus was in fact known in this milieu where one might expect some of his views to be congenial appears well attested. His works were said to be the favorite reading of Pyrrho along with those of Homer,<sup>23</sup> and it was surely ethical, not physical, writings which Timon had in mind when he called him *λεσχῆνα*.<sup>24</sup>

Of more specific Cynic interest is Democritus' valuation of *πόνος* and *αὐτάρκεια* — both Cynic bywords — and of *ἀθαμβία*, his concern with *τύχη*, his use of animals as examples,<sup>25</sup> his mention of Aesop,<sup>26</sup> and especially his repeated contrasts between wise men and fools.<sup>27</sup> Judging from the existing fragments, one can well imagine that passages from his works were among those which Diogenes of Sinope was said to have had his pupils memorize "from poets and prose writers",<sup>28</sup> and that useful quotations from him were among the *Χρεῖαι* of Metrocles and in the other collections being formed at the time.<sup>29</sup> The active Cynic interest in this earliest stage of prose gnomologies might explain the popularity of Democritus in the later and derivative collections.

One difficulty deserves special notice. The valuation of pleasure in several fragments seems to fit no more easily into the Cynic outlook than it would into Stoicism. On this point, it would appear, the two groups held a common front, in particular against the Epicureans. Now for the first generation such a view is probably correct, but by the middle of the 3rd century B.C. the work of Bion of Borysthenes, on ground prepared by the *σπουδαιογέλοιον* of Crates and Monimus, had created a hedonistic Cynicism to which the remarks of Democritus on pleasure would have been quite acceptable. Just as contradictory traits in the two pictures of Diogenes — the 'tough' and the hedonistic — fell into an easy union,<sup>30</sup> so would praise of *πόνος* and of *ἡδονή* in a collection of maxims. Indeed this is the very period in which the formation of a



'Cynic' Democritus and special interest in his writings would most naturally fall. One hesitates to mention particular names in such uncertain ground, but the literature of later Cynicism and its relatives (such as Roman satire, parts of Cicero, Seneca, Lucian, and Dio of Prusa), where Democritus sometimes re-appears, reflects the interpretations and forms developed under the influence of Ariston of Chios, the cynicizing Stoic, of Bion, and of Menippus of Gadara.<sup>31</sup> Ariston broke at last with official Stoicism and gathered his followers separately. He might well have adopted for his own purposes an earlier writer distinct from Heraclitus. It should be remembered that Demetrius, in the passage from Seneca, supported Ariston's doctrine of the 'single rule' in close connection with Democritean material. Menippus, further, was a pupil of Metrocles, the composer of *Χρεῖαι*, while Bion himself left behind writings of ἀποφθέγματα χρειώδη πραγματείαν περιέχοντα (D.L. 4.47). Certainly in these circles the ethical fragments of Democritus as we possess them would seem quite at home, while interest in him would easily have taken the form which is reflected in parts of his legend.

Two parts of the legend are of special interest for their Cynic coloring or context — the story of his laughter and the report that he visited the naked wise men of India. The earliest datable reference to Democritus' special concern with laughter is in Cicero's *De Oratore* (2.58.235), but neither he nor Horace, who gives more details (*Epist.* 2.1.194-200), mentions the pendant figure of the weeping Heraclitus. The two appear together first in a fragment from Seneca's teacher, Sotion (Stobaeus 3.20.53, p. 550 H.), then in Seneca, Juvenal, Lucian, and often. For Democritus by himself the most extensive development of the story is found in the spurious *Letters* of Hippocrates, in which a kind of epistolary novel brings the physician to Abdera to cure the laughing philosopher, whom he declares more sane than other men.<sup>32</sup> Not only were these letters composed at just the period when renewed interest in Cynicism led to the production of faked epistles of early Cynics, but they themselves show unmistakable Cynic traits.<sup>33</sup> It is not a coincidence that Democritus is their hero, just as it is not a coincidence that his laughter is recalled in writers especially influenced by Cynic literary forms. It is Lucian who relates the laughter and the weeping to the philosophic systems of the two men (*Vit. Auct.* 13) and in such a way as to emphasize the Stoic affinities of Heraclitus. In comparisons of the two, it should be noticed, Democritus is usually preferred. Laughter at the foolishness of the world is in itself a characteristically Cynic and Sceptic trait,<sup>34</sup> while the list of writers in whom



the story appears suggests that someone within the general circle of Menippus created the 'Cynic' Democritus and contrasted him with the 'Stoic' Heraclitus.<sup>35</sup> The most revealing point, however, is that Diogenes Laërtius, usually a chief purveyor of such tales and traits, appears not to know the story of the laughter. Nor does he quote ethical fragments found in the gnomologies. This ignorance, which he shares with Sextus Empiricus, shows in itself that the fragments and the laughter were part of a separate tradition.<sup>36</sup>

Diogenes Laërtius does, just barely, preserve one interesting Cynic feature in his account of Democritus. After quoting the authority of Demetrius (of Magnesia) and Antisthenes (of Rhodes) for travels to Egypt, Persia and the Red Sea, he continues (9.35): *τοῖς τε Γυμνοσοφισταῖς φασὶ τινες συμμῖξαι αὐτὸν ἐν Ἰνδίᾳ καὶ εἰς Αἰθιοπίαν ἐλθεῖν*. It is not hard to guess who *τινές* must be. From the time when Onesicritus, a pupil of Diogenes of Sinope, first described the naked wise men of India in Cynic terms they and the Brachmans were almost exclusively associated with this sect.<sup>37</sup> Travels in Egypt or Persia were a commonplace in accounts of the early philosophers, but only in the case of Democritus do we find reports of contact with the Indian Gymnosophists.<sup>38</sup>

This review of the evidence for Cynic activity in the preservation of Democritus' fame and fragments is not intended as an attack on the authenticity of the fragments. It is rather a more detailed and better defined warning for the exercise of a caution which others have already felt on other grounds. It means that certain emphases should be taken into account, certain types of intrusion expected; it means that deformations toward simplicity should be assumed, as well as changes of vocabulary; it may help to explain the order and the very existence of some of the fragments.<sup>39</sup> It suggests, finally, an answer to a question which has been much and inconclusively discussed — which work of Democritus, if any, among those listed by Diogenes Laërtius was already a collection of maxims similar to that now preserved.<sup>40</sup> Part of the answer is surely that such a collection among the genuine works would have led to quotation by Sextus Empiricus, Diogenes Laërtius and others. At the very end of his list Diogenes says (9.49): *τὰ δ' ἄλλα, ὅσα τινὲς ἀναφέρουσιν εἰς αὐτόν, τὰ μὲν ἐκ τῶν αὐτοῦ διεσκεύασται, τὰ δ' ὁμολογουμένως ἐστὶν ἀλλότρια*. At an earlier point in his account, as we have seen, *τινές* referred to his vague knowledge of the Cynic tradition. Here the same case would hold — *τινές* refers to the Cynics and their allies, and the first group of writings (*τὰ μὲν . . .*) are the fragments which we know.<sup>41</sup>

There is, finally, a constructive side to the argument. If the fragments have been selected from various works, put through a Cynic 'sieve', and deformed in use, they will not represent in many cases the style and organization of their author. Von Arnim, followed by Laue, rejected a major group of them on the ground that such flat and obvious statements could not be the work of one of the most prized thinkers and stylists of antiquity.<sup>42</sup> From the impression given by their present state a common feeling has arisen that Democritus must have written his ethics in a loose and aphoristic manner, rather like Hesiod, Theognis, possibly Heraclitus, and Isocrates (?) in the *Ad Demonium*.<sup>43</sup> In the first place some of the longer fragments belie such a view.<sup>44</sup> Secondly it must not be forgotten that he was writing at the time of the sophists, as a contemporary of Thucydides, Hippocrates and the author of the *Respublica Atheniensium*.<sup>45</sup> In style and thought resemblances should be sought first with these works of his own time, and our eyes not blinded by the deformations of a later century. Schmid observed most justly that as doxographical works were at once tomb and storehouse for Democritus' scientific writings, so gnomologies were for the ethical.<sup>46</sup> The first was a task begun by the Peripatetics, the second, by the Cynics. The parallel brings its warning. One should proceed with as little confidence to reconstruct the form of Democritus' works from the gnomologies as the poem of Parmenides or of Empedocles from the doxographers.

## NOTES

1. *Paideia* 2.85. With somewhat similar emphasis Praechter contrasted Antisthenes with Plato, in Ueberweg, *Geschichte d. Philosophie* 1.<sup>12</sup> 167.

2. Fragments and testimonia of Democritus will be quoted according to the division and numbering of the fifth and subsequent editions of Diels-Kranz, *Fragmente d. Vorsokratiker* = *FVS*. The following abbreviations will also be used in the notes: Schmid-Stählin, *Geschichte d. Griechischen Literatur* 1. Teil, 5. Band (Munich 1948) = Schmid; Ueberweg-Praechter, *Grundriss d. Geschichte d. Philosophie* 1<sup>12</sup> (Berlin 1926, rpt. as 13th ed., Graz 1953) = Ueberweg-Praechter; Diogenes Laërtius = D.L.

3. Diels in *FVS* 2.154: "Die inhaltliche Prüfung der Demokratessammlung gestattet weder alles kritiklos für echt noch alles für unecht zu halten." Schmid 253: "Mit diesem Vorbehalt aber darf man die Echtheit der in der neuesten Ausgabe der 'Vorsokratiker' dem Demokritos zugesprochenen Sprüche für gesichert halten."

4. Some examples in *FVS* 2.222-223; a general survey of material in *RE* Suppl. 6 cols. 85-87 (Horna); specific survey in Schmid 250, esp. n.8.

5. Schmid 244; H. Bonitz, *Index Aristotelicus* s.vv. Δημόκριτος, Λεύκιππος.

6. *Adu.Math.* 1 (*Adu.Gramm.*) 279-292, as Elter saw (below, n.10).

7. These 'successions', though of very doubtful validity for the earlier period, provide occasionally useful evidence. Clement (*Strom.* 1.64) gives the teacher-student relation as Democritus-Metrodorus of Chios-Diogenes of Smýrna-Anaxarchus of Abdera-Pyrrho-Nausiphanes. D.L. reproduces parts of this succession (9.58,61,69). He then repeats, sometimes on excellent authority, that Nausiphanes was said to be the teacher of Epicurus (9.69; 10.13,14). See also P. von der Mühl in *Festgabe für A. Kaegi* (Frauenfeld 1919) 172-178.

8. R. Philippson in *Hermes* 59 (1924), 409.

9. Evidence in Schmid 244-245.

10. A. Elter, *De Gnomologiorum Graecorum Historia atque Origine* (8 parts, *corollarium*, and *ramenta*), Bonn Univ. Progs. 1893-1897, esp. parts 1-3.

11. W. Christ, *Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus* (*Abh. Bayer.* [Munich] 21 [1901]), 480-481, pointed out somewhat cautiously that Chrysippus' collection contained only poetry; he did not press his just remarks about Elter's misinterpretation of Sextus Empiricus. P. Wendland's critique, in *Byz. Zeitschr.* 2 (1893), 325-328, concerned other matters.

12. Exactly expressed by Sextus Empiricus, *Adu.Math.* 1 (*Adu.Gramm.*), 271.

13. A type discussed in *RE* Suppl. 6 cols. 78-79, 81 (Horna) and col. 88, on *χρεῖαι* (v. Fritz).

14. The same term in Epictetus: see *Index Verborum* in H. Schenkl's *editio maior* (Leipzig 1916) s.v. *πρόχειρος*.

15. It may be of interest to note that the wording and thought are similar in the passage from Cicero, *Ac.Pr.*, cited in the text.

16. Seneca was quite aware of Ariston's position on this question: see Ueberweg-Praechter 412.

17. There has been little suggestion in modern writers of connection between Democritus and the Cynics. He appears of course in G. A. Gerhard's storehouse of Cynic and related miscellany, *Phoinix von Kolophon* (Leipzig 1909), and there (174) Heinze's version is called "the Cynic Democritus", though Heinze himself, in *RhM* 45 (1890), 504 n. 1, did not use that term, merely observing that the laughter of Democritus in [Hippocrates], *Epist.* 17 was Cynic. L. A. Stella, in *Sophia* 10 (1942), 205-258, has shown clearly how certain aspects of Democritean ethics are related to Cynicism, while Democritus looms large in I. Lana's review of Greek ideas of cosmopolitanism up to the Cynics, in *Riv. di Filol. ed Istr. Class.* 29 (1951), 193-216 and 315-338, esp. 210-215, 337-338.

18. Schmid 236-349, esp. 328-347.

19. Recognized by D. R. Dudley, *A History of Cynicism* (London 1937), 102-103. Juvenal expresses the view characteristic of the Roman period, 13. 121-122: *stoica dogmata . . . a cynicis tunica distantia*.

20. See *RE* 12 cols. 7-8, 12-13 (Helm) for these Cynic attacks. Even in the later period a figure like Oenomaus of Gadara ("a scorner of all things human and divine", Julian called him, *Or.* 6, p.257 Hert., 199A Span.) kept alive the fierce opposition to Stoic beliefs which the protests and bowdlerizing of Julian (*Orr.* 6 and 7) do not hide.

21. Cercidas (Powell), frs. 4.44-48; 8; 9. It seems more than a coincidence that according to Pliny, *H.N.* 1.14 (*FVS* A 76) Democritus believed in only two gods, *Poena* and *Beneficium*.

22. Gerhard (above, n. 17), 243 and nn. 6, 7 (quoting Wachsmuth and Rohde); Dudley (above, n. 19), 107-108; L. Robin, *Pyrrhon et le Scepticisme Grec* (Paris 1944), 23-24, 34.



23. D.L.9.67, quoting Philo of Athens.  
 24. Fr. 46 Diels (*FVS* A 1 [D.L.9.40]):

οἶον Δημόκριτόν τε περίφρονα, ποιμένα μύθων,  
 ἀμφίβοον λεσχῆνα μετὰ πρῶτοισιν ἀνέγων.

There has been a general acceptance of D.L.'s view that these verses are complimentary. Most of the words related to λεσχῆν (found only here) are uncomplimentary, and one would expect here a sting, in keeping with this kind of Homeric parody: "a brilliant, learned man, but he talks too much".

25. Gerhard (above, n. 17), 23-30; *RE* 12 col. 20 (Helm); Dudley (above, n. 19), 32. This is a point at which one is especially conscious of how different is Democritus' — systematic — use of a trait from that of the Cynics, who resemble him only superficially. See below, n. 44.

26. Gerhard (above, n. 17), 246-253. It may have been characteristic of Democritus to quote Aesop. Not only is he the only early philosopher in whose fragments reference to Aesop occurs (B 224), but also his name is tantalizingly linked with Aesop's twice elsewhere: Aristotle, *Meteor.* B 3.356b (*FVS* A 100) criticizes Democritus' view of the origin and eventual fate of the sea, illustrating his point with a fable of Aesop; Plutarch, *Animine an Corp. Aff.* 2 (500D-E) (*FVS* B 149) quotes a fable of Aesop and then passes at once to a remark of Democritus which might be taken as an explanation of the tale. In both cases it seems possible that Democritus had originally used the example from Aesop himself.

27. See below, n. 39.

28. D.L. 6.31. Hicks, in the Loeb Class. Library edition, translates συγγραφεῖς "historians". Such a restriction is quite unnatural.

29. See *RE* 15 cols. 1483-1484, Suppl. 6 cols. 87-89 (v. Fritz) for Metrocles and the early history of these collections.

30. K. Praechter, in *Hermes* 37 (1902), 283-286.

31. The immense modern literature on this subject, written largely at the end of the last century, can be found in part in Ueberweg-Praechter 130\*-133\*. Especially useful for the orientation of this paper is R. Heinze, "Ariston v. Chios bei Plutarch u. Horaz", *RhM* 45 (1890), 497-523.

32. [Hippocrates], *Epist.* 10-17. Others are supposed to be to or from Democritus, most importantly *Epist.* 23.

33. Dates near the beginning of the Christian era: I. F. Marcks, *Symbola Critica ad Epistolographos Graecos* (Bonn 1883), 9ff.; W. Capelle, *De Cynicorum Epistulis* (Göttingen 1896); *FVS* 2.225-226. For Cynicism in [Hippocrates], *Epist.* 17 see R. Heinze, *De Horatio Bionis Imitatore* (Bonn 1889), 15 n. 1, and in *RhM* 45 (1890), 504 n. 1; H. Diels, in *Hermes* 53 (1918), 85.

34. See R. Heinze, as cited in previous note; Dudley (above, n. 19) 74; D.L. 9.115 (Timon).

35. C. E. Lutz, "Democritus and Heraclitus", *Cř* 49 (1954), 309-314 rightly but hesitantly saw that the story "possibly" passed through "the hands of the Cynic-Stoic philosophers" (311), but she gave undue weight to the tentative suggestion of G. L. Hendrickson, in *CP* 22 (1927), 53 n. 1, that the whole development started from the word εὐθυμῆ.

36. The comparative purity of the scientific tradition in these two authors, who came a century or two after the composition of the pseudo-Hippocratic letters, is an ironic commentary on Diels' gloomy claim, in *Hermes* 53 (1918),



87, "Der *Democritus ridens* dieses Romans hat in der Tat die wirkliche Gestalt des Abderiten auf mehr als anderthalb Jahrtausende verdunkelt".

37. For discussion of Cynic traits attributed to the Gymnosophists see U. Wilcken, in *SBBerlin* 1923, 173-174. For the continuing interest of the Cynics in them see *Index* in Dudley (above, n. 19) s.v. Indian 'philosophers', adding 175 n. 3.

38. The stories of Anaxarchus and Pyrrho (D.L. 9.61,63) are different in that they are not anachronistic. The two were already in the tradition of which the report about Democritus was designed to make him a part. It should be particularly noted that the additional statement about a visit to Ethiopia is further evidence for the same tendency. In Philostratus, *Vit. Apoll.*, the naked wise men of Ethiopia appear, just like the Indians, as Cynics. Literature on this point in Ueberweg-Praechter 64\*.

39. The attempt of P. Friedländer, in *Hermes* 48 (1913), 603-616, to show that groups of fragments may have been lifted almost in their present state from the original work has rightly met with little favor. The ἀνοήμονες-series (B 197-206), for instance, which he analyzed, is much more easily explained as part of the well known Cynic division of the world into wise men and fools or madmen (*RE* 12 col. 9 [Helm]; D.L. 6.71). A Cynic collection would naturally contain a number of brief characterizations of 'the wise man' and 'the fool'. Sometimes they would appear consecutively in one section, as here.

40. Ἀμαθείας κέρας (F. Lortzing, *Ueber die Ethischen Fragmente Demokrits* [Berlin 1873] 7), Τριτογένεια (P. Friedländer [previous note] 616).

41. Regarding D.L.'s list I come therefore to the same conclusion first stated by R. Philippson (above, n. 8), 409.

42. J. v. Arnim, in *Gött. Gelehrt. Anz.* 1894, 887; H. Laue, *De Democrati Fragmentis Ethicis* (Göttingen 1921). Cicero (*Orator* 20.67) compares him in style with Plato; Dionysius Hal. (*De Comp. Verb.* 24), with Plato and Aristotle (*FVS A* 34); Plutarch's high opinion in *Quaest. Conu.* 5.7.6. (683A).

43. P. Friedländer (above, n. 39) 603-616; J. Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato* (London 1914), 201; Schmid 324-325, though with usual hedging, 328; W. Jaeger, *Paideia* 1<sup>2</sup>.295 (by implication).

44. One point needs clarification. Not all the fragments in Stobaeus and the other gnomologies were preserved, and therefore subjected to sifting and alteration, in the same way. Some of the political ones (e.g. B 266), and some of the longer ones (e.g. B 191), seem pretty surely to have come to Stobaeus through another and better protected excerpting tradition. After examining the other fragments and testimonies one can return to the shorter ones with some understanding of the relation of ideas (e.g. in the use of imitation of animals in cultural history) and so can discount recognizable alterations of emphasis. For example, E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (New Haven 1957), 125-154, uses fairly 'reliable' fragments and with a sense of the pitfalls (p. 413).

45. Quite apart from certain similarities of style and outlook it is an interesting probability that Democritus, Thucydides, and Hippocrates all did at least part of their work in the vicinity of Abdera. Thucydides is said to have spent part of his twenty-year exile at Scapte Hyle, near Amphipolis (references in Schmid 7 nn. 11, 13; 14 nn. 2, 3), while the constitutions and cases reported in Hippocrates, *Epidem.* 1 and 3 are largely of Thasos and Abdera.

46. Schmid 249.



## PLATO ON THE NATURAL CHARACTER OF GOODNESS

BY C. O. BRINK

*Κινδυνεύει κατὰ τὴν ἀρχαίαν  
παροιμίαν τὸ καλὸν φίλον εἶναι.*

Plato, *Lysis*, 216c.

PROFESSOR JAEGER has frequently enlarged our understanding of ancient philosophy by tracing back to Platonic beginnings important features of later Greek thought. So it may not perhaps come amiss if on this occasion the question is raised what Plato himself cared to tell us about one aspect — admittedly narrow — of a complex and most influential Stoic doctrine. The Greek term for the doctrine is *οἰκείωσις*. It is well known to readers of Cicero's moral writings; and it was as a reader of Cicero that the present writer first came to conceive an interest in it — which I hope will be taken as a valid excuse if a student of Latin makes bold to pronounce on Greek subjects. The Ciceronian label for it is *conciliatio naturae*, with a characteristically clever addition of the operative word, nature; for *οἰκείωσις* traces the process by which nature renders goodness 'akin' to the individual, *οἰκεῖον*. My title, somewhat misleadingly, indicates the wider, underlying, theme. The Platonic aspect which I propose to consider is (in Stoic parlance) the relationship of *ἀγαθόν* and *οἰκεῖον*. I am aware of four passages in which the two terms are thus joined: twice *οἰκεῖον* is rejected as an equivalent of goodness or of a specific form of it, and twice it is accepted as such.

(1) *Charmides*, 163c. In the preliminary portion of the dialogue, Charmides advances several definitions of *σωφροσύνη*, all of which are rejected; one of them is 'to attend to one's own business', *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* (161b). With a good deal of banter this is imputed to Critias, who is one of the *personae dialogi*. He, however, declines the honour: *ὦ μιανέ, ἔφην, Κριτίου τοῦδε ἀκήκοας αὐτὸ ἢ ἄλλου του τῶν σοφῶν;— ἔοικεν, ἔφη ὁ Κριτίας, ἄλλου· οὐ γὰρ δὴ ἐμοῦ γε*. This appears to be unduly bashful, for 162c-d render the identity of the author so obvious that I can think of only two possible explanations. Either Critias's

refusal to admit authorship serves the character-sketching of the piece, and is not now fully clear to us; or else, this is an elaborate hoax designed to bring out that others as well as Critias had advanced similar views. In either case Critias must be the author, and very reasonably; therefore, W. Kranz added this as a fragment to Diels's edition of the pre-Socratics (Critias, fr. 41c), although the book from which it is supposed to be taken (the *Ὀμιλία*, in Kranz's opinion) cannot be known for certain.

Socrates tempts Critias to identify 'minding one's own business' with 'working for one's own needs only', but in vain, for Critias evades the issue, and instead introduces a painstaking distinction based on the socially degrading character of money-making and manual labour, and buttressed by the authority of Hesiod. An honourable person, says Critias, 'acts' (*πράττει*) or performs deeds (*ἔργα, πράξεις*); an ignoble person 'makes' things. Actions that are fitting (*οἰκεῖα*) or fine and useful (*καλῶς καὶ ὠφελίμως ποιούμενα*) deserve the name of doing, whereas unsuitable, harmful, and 'strange' things (*τὰ δὲ βλαβερὰ πάντα ἀλλότρια*, 163c) are associated with 'making'. His examples for the latter are shoemaking, fishmongering, and prostitution! This distinction between *πράττειν* and *ποιεῖν* reminds Socrates of Prodicus (163d) but Socrates requires a distinction in meaning, not in words, and there the matter is left. As A. E. Taylor has pointed out,<sup>1</sup> Socrates does not here fasten on to the obvious weakness of Critias's definition, which presupposes a knowledge of what is truly good and useful; instead he leads the discussion on to a different level.

The following points may, then, be made:

(a) *οἰκεῖον* (with its opposite, *ἀλλότριον*) is closely connected with *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*. Together they are introduced as ready-made labels, and since the latter is associated with Critias the former is likely to be derived from the same quarter. Note specially 163d, *ὦ Κριτία, ἦν δ' ἐγώ, καὶ εὐθὺς ἀρχομένου σου σχεδὸν ἐμάνθανον τὸν λόγον ὅτι τὰ οἰκεῖά τε καὶ τὰ αὐτοῦ ἀγαθὰ καλοῖης*.

(b) Critias's doctrine has an advanced, 'sophistical', ring. Critias, in the dialogue, seeks to prove his thesis by an exegesis of Hesiod in the modern manner and he splits synonyms in the fashion of Prodicus. The doctrine also savours of a narrow aristocratic ideology, for "Critias's morality is a class morality and an exceptionally blatant one".<sup>2</sup> Both features tally with what is otherwise known of the man — 'a curious mixture of *Junkerdünnel* and sophist'.<sup>3</sup>

(c) A superficially similar doctrine may be mentioned in passing. Antisthenes the Cynic is credited with the saying, *τὰ πονηρὰ πάντα*



νόμιζε ξενικά (Diog. Laert., vi. 12). This although considered the possible source of the οἰκεῖον-ἀγαθόν and ἀλλότριον-κακόν pairs by Zeller<sup>4</sup> is more likely to have a different nuance: it denotes, not a distinction between social classes, but one between citizens and foreigners. (It goes without saying that Critias approved of political distinctions while Antisthenes sought to supplant them by moral ones.)

(d) The historical Critias appears to have applied τὰ ἑαυτοῦ and τὸ οἰκεῖον to the traditional aristocratic virtue of σωφροσύνη or self-control according to a recognized standard of behaviour. This does not mean that he coined those phrases. One of them, τὰ ἑαυτοῦ, is an old saying, as is borne out by Herodotus, i.8, πάλαι δὲ τὰ καλὰ ἀνθρώποισιν ἐξεύρηται, ἐκ τῶν μανθάνειν δεῖ· ἐν τοῖσι ἐν τόδῃ ἐστί, σκοπέειν τινὰ τὰ ἑωυτοῦ.<sup>5</sup> This then is an adage of the γνῶθι σεαυτὸν type, (which itself is drawn into the discussion later in the dialogue, 164f.); it is associated with it by Critias, and may well belong to the same class of sayings. Such proverbs may be of a general character, or else they may be applied to one especial 'virtue', as in fact is Critias's application to self-control. The application to σωφροσύνη and the traditional character of the adage are stressed at *Timaeus*, 72a, where the features of the 'sane man' are described: ἀλλ' εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γινῶναι τὰ τε αὐτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν.

(e) In the *Charmides* τὰ ἑαυτοῦ and τὸ οἰκεῖον are rejected as definitions of the specific virtue of moderation. This gave trouble to several of the older expositors of the dialogue who wanted to find some 'development' in Plato's philosophy and thought they had found it when they noticed that the same phrases were accepted, in the *Republic* and the *Symposium*, as revealing an essential feature of the *summum bonum*. It is, I take it, now generally recognized that these phrases are rejected only in the restricted context of this early dialogue. I suggest that Plato rejected them because of their contemporary significance.<sup>6</sup>

To sum up, therefore, what our discussion has so far yielded. Τὰ ἑαυτοῦ is an old traditional saying, associated by Critias with τὸ οἰκεῖον, which may have a like origin.

It follows that before Plato sayings and theories existed, asserting that goodness (or some aspect of it) was a natural quality; it 'belonged' to the person, or persons, who possessed it. A quality thus defined will differ according to the person, or persons, concerned. It is 'relativistic' in character, and, in the case of Critias, it was coloured by social exclusiveness and party politics. Plato discussed this theory because he, too, thought that goodness was a natural property but he rejected it in one of its contemporary forms because he rejected its relativism. The

theory becomes usable only as an expression of the Form of the Good; and the final portion of the *Charmides* shows that Plato's concept of knowledge, as 'Knowledge of the Good', is here involved.

(2) *Lysis* 221d. The *Lysis* is another dialogue, ostensibly negative, which makes reference to the idea of the οἰκεῖον. Towards the end of the work a new definition of friendship is suggested by Socrates only to be rejected along with the rest. Desire is now said to be the cause of friendship. 'That which desires is dear (φίλον) to that which it desires when it is desiring it'. Desire is an expression of what is felt to 'belong' to a person's nature; hence the object of desire is said to be 'by nature his own', 'naturally akin', φύσει οἰκεῖον (222a). This is rejected on logical grounds as contradicting an earlier attempt, in the dialogue, to define friendship. But it has often been pointed out<sup>7</sup> that the rejection holds good only in the restricted, 'aporetic', context of the *Lysis*.

(a) It may be noted that the object of desire can be either a person, or a thing valued — οἰκεῖος or οἰκεῖον.

(b) An object of desire must be 'naturally akin', if it is to be personally 'assimilated', 'to belong to a person'.

(c) This talk about attachment is unsatisfactory, however, because it is purely relative: different people think that they are attached to different things or persons (whether or not the definition is modelled on Protagoras's definition of truth, as Taylor thought it was).

(d) The equation of οἰκεῖον and ἀγαθόν is made at 222c, at the close of the work, but is immediately rejected because it is said not to cover the cases of 'friendship' between persons who are bad or neither good nor bad.

(e) These objections are no longer valid if the good is absolute, the *summum bonum*, which alone is 'naturally akin' to the soul. The corollaries of the *Republic* will then follow.

The *Charmides* and the *Lysis* deal with ostensibly different subjects, but in what they say about the relation of οἰκεῖον and ἀγαθόν the underlying purpose is identical. Plato, just as Socrates, accepted as axiomatic a natural relation between the soul and goodness, but in these two works Plato objected to the contemporary implication that goodness is a relative term; or, to put it differently, he denied that οἰκεῖον and ἀγαθόν are interchangeable terms so long as goodness remains undefined. That (Platonic) definition is given in the *Republic*, and it is significant that neither in the *Republic* nor in the *Symposium* exception is taken to 'kinship' as a qualification of goodness.

(3) *Republic*, ix. 586e. In this passage, just as in the *Charmides* (and, I argued, in Critias's work) τὸ οἰκεῖον appears beside τὰ ἑαυτοῦ. The subject is the true pleasure of which each 'part' of the soul is capable. The argument recalls the discussion of the different orders of the state; there, too, each is said to have a proper function, in fulfilling which it attains its true enjoyment. If the lower parts of the soul follow the guidance of the highest, they are said to attain their true pleasures. For pleasures are true only if they are 'appropriate', or 'akin', to the natures of those experiencing them, τὰς ἑαυτῶν οἰκείας. 'For what is best for each is also most akin', εἵπερ τὸ βέλτιστον ἐκάστω τοῦτο καὶ τὸ οἰκειότατον. In his note on this passage Adam, rightly, commented that 'this saying . . . reaches to the foundations of Plato's philosophy: for if that which is best for each thing is also most its own — most truly akin to it, part of its very being — it follows that each thing truly is just in proportion as it is good'.<sup>8</sup>

(4) *Symposium*, 205e. Here again οἰκεῖον and τὰ ἑαυτοῦ are joined. In this passage Plato makes it clearer than elsewhere why he rejected the οἰκεῖον tag in one context but accepted it in another. Diotima is made to say, 'No one loves his own, unless one describes the good as akin and his own, and evil as strange': εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον. 'Hence what men desire is nothing but the good': ὥς οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὐ ἔρωσιν οἱ ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ. A comparison with the like passage in the *Lysis* is instructive; the Platonic answer to the problem posed there is here given. It will also be remembered that this passage contains an answer to the imaginative and fantastic propositions of Aristophanes's speech earlier in the dialogue. For in the sentence preceding the words cited above it is now denied that love desires 'the other half' of what was once a whole — love leading the lover εἰς τὸ οἰκεῖον<sup>9</sup> — 'since men will cut off their hands and feet if what belongs to them (τὰ ἑαυτῶν) seems to be bad'. This appears to add the rejection of a naive physical naturalism to the other criticisms of contemporary thought that are found when Plato deals with the proposition of natural goodness.

From these four passages of Plato it would appear that the Stoic οἰκειώσις has a more involved ancestry than is usually believed. Because that theory takes up so many *motifs* of Greek thought it is easy to settle the account in favour of one debtor in preference to other claims equally valid. It owes a debt to pre-Platonic thought which has often been recognized. It takes up certain elements of Aristotelian



natural science; hence Peripatetic origin was claimed for it, but also strenuously denied. In a recent paper<sup>10</sup> I have shown why this claim was overstated; I urged that the early Academy deserves consideration in this regard. The present paper seeks to add a further point — Plato's own version of the idea that goodness is natural. To earlier and contemporary philosophers, and later to the Stoics, what is good, and what is akin or natural, are fully convertible terms. To Plato's mind it is 'only the best for each that is also most akin'; οἰκεῖον and ἀγαθόν are mutually convertible only on that assumption, and Aristotle's opinion does not much differ. Thus the οἰκεῖον does, and does not, qualify as a Platonic definition of goodness, and it is the inherent difficulty of this position that probably caused early Academic philosophers to take up the question afresh. It was in controversy with the Academic philosopher Polemo that the founder of the Stoic school gave a more tough-minded answer to the problems posed by the assumption of natural goodness. That answer was strikingly original in spite of the debt Zeno owed to his predecessors. Chrysippus finally brought the various Stoic arguments together in the theory that is known by the name of οἰκείωσις.

## NOTES

1. *Plato*, 5th ed., p. 52.
2. T. G. Tuckey, *Plato's Charmides*, 1951, p. 21.
3. Tuckey, *op. cit.*, p. 15.
4. *Socrates*, E.T., 257, n. 2.
5. This was rightly stressed by M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, 1913, 51.
6. Τὸ καλὸν φίλον εἶναι is a like saying. I have prefixed it to this paper because of its likeness. Plato cites it in the *Lysis*, at 216c, and calls it an 'old proverb'. The saying is mentioned by Theognis and Euripides. It may be noted that "the proverb was explained in antiquity as applicable 'to those who pursue their own advantage' (schol. Plato, l.c. = Apostolius 16.87); and it is evidently in this egoistic sense that the Chorus use it here". (E. R. Dodds, Euripides, *Bacchae*, 877-81, n.)
7. It is sufficient here to refer to A. E. Taylor's *Plato*, 72f., and H. Gauss, *Philos. Handkommentar* i.2, 1953, 116f.
8. J. Stenzel, *Method of Dialectic*, E.T., 1940, p. 35, and H. von Arnim, *Platos Jugenddialoge*, 1914, 63, may also be compared. The counterpart to οἰκεῖον ἀγαθόν is οἰκεῖον κακόν, the self-denial of the soul, *Rep.* x, 609aff., on which see Stenzel, *op. cit.*, p. 33.
9. Aristophanes's speech, *Symposium*, 194d.
10. *Phronesis* i (1956) 123, *Theophrastus and Zeno on Nature in moral theory*.



## THE PARADOXES OF THE *REPUBLIC*

BY WILLIAM CHASE GREENE

### I. THEME

PLATO'S *Republic*, though less examined in our day by students of Greek than in previous generations, is probably more widely read in English by students and the general public than for many generations. Unfortunately it is also often misunderstood by the literal-minded, inattentive to its form and style and method, who are looking for ready answers to questions about politics or philosophy. It is not easy to mistake the general meaning of *The Pilgrim's Progress*; form and style alike tell us that the allegory is of a moral and spiritual journey. But the *Republic* is not so easily apprehended. Beginning, like the minor Socratic dialogues, as an essay in definition, it ends very differently, because the concept of justice deepens as the concept of individual and society deepens when seen in relation to their structure and context. It is therefore a kaleidoscopic work.

This study is a modest inquiry into certain aspects of the form, and in a less degree of the content, of the *Republic*; but form may in a real sense be the essence and meaning of a work of art. For once I shall dispense with footnotes, using instead copious parenthetical references to the Platonic text and occasional references to modern writers.

I hope that my general argument will commend itself to Werner Jaeger, in so many fields the leader of us all, who has rightly seen that the *Republic* is above all a study in the *paideia* of the individual and of the society in which it may best be achieved. (My references to "Jaeger" are to *Paideia*, Vol. II, Eng. trans., New York, 1943.) Among other recent writers, I am indebted to R. C. Lodge (*The Philosophy of Plato*, London, 1956), who perceives more than most scholars both Plato's recognition of ordinary Greek life and thought and Plato's own advance upon it; N. R. Murphy (*The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford, 1951, a subtle analysis of certain difficult problems); Sir Ernest Barker (*Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*, third ed., London, 1947), who finds in the *Republic* "an attempt at a complete philosophy of man" (145). I have found useful hints in Lewis Campbell's Essay "On the Structure of Plato's *Republic*" (pp. 1-20 in Vol.

II of Jowett and Campbell, *Plato's Republic*, Oxford, 1894; to be cited as "Campbell"). Émile Faguet's *Pour qu'on lise Platon* (Paris, 1905), a mixture of acute and true remarks and curious misunderstanding, may well be read along with Walter Pater's equally readable *Plato and Platonism* (London, 1893), which, though innocent of philological technicalities, is "appreciation" at its best. In order not to repeat here what I have written elsewhere, I may refer for various points to: "Plato's View of Poetry" (*HSCP* 29, 1918, 1-75; = *PVP*); "The Spirit of Comedy in Plato" (*HSCP* 31, 1920, 63-123; = *SCP*); *Moirà* (Cambridge, Mass., 1944, esp. 265-267, 286-316); "The Greek Criticism of Poetry" (*HSCl* 20, 1950, 19-53, esp. 24-34; = *GCP*); and "Platonism and Its Critics" (*HSCP* 61, 1953, 39-71; = *PC*).

## II. ARCHITECTURE

The *Republic* begins, as I have said, as an essay in definition: What is justice? Book I, ending with the discomfiture of Thrasymachus but the incomplete satisfaction of Socrates, forms a unit not unlike some of the minor Socratic dialogues, and has been thought by some to have been composed as an independent work, "The Thrasymachus". But it proves to be a mere "proem" to the whole work, with which it is bound by many threads. Nor will it do to entertain the notion of a "first edition" of the *Republic*, comprising I-IV, VIII-IX, later expanded by the addition of V-VII and X; all the signs of internal coherence and the frequent crossreferences point to a unified stroke of composition; we should think rather of an internal movement of thought than of stages of composition. (Cf. Campbell, enumerating many of the "minute links"; A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, New York, 1927, 264, 282; P. Shorey, Loeb ed. *Rep.*, I, xvi, xxv, with refs.; Barker, 170, and n. 2.)

We may note in particular the picture of old Cephalus at the beginning, facing death serenely because of his good conscience, balanced by the picture of a future life at the end, in the Myth of Er, although the belief in a future life has been dropped from consideration in the intervening argument; the promise of witnessing the all-night festival and the torch race, forgotten after a few pages, though the whole night's discussion shows the argument handed from speaker to speaker as in a relay race; the picture of the strong man drawn by Thrasymachus, balanced by the picture of the tyrant drawn by Socrates; Glaucon's "rustic" description of the torture of the just man and the rewards of the unjust man (361e-362c), balanced by the "rustic" description by

Socrates of the reversal of rewards and punishments, a veritable *peripeteia* (612c-614a). A major piece of construction is the creation in the early books of a rather primitive, then of a purified or ideal society, balanced by the converse in VIII and IX, the fall from the best to the worst condition. Plato here moves from perfection to degeneracy in a different order from that of Aristotle in the *Politics*, thinking as he does in terms of medical science. But we have yet to consider the ascent and descent of philosophy itself in the intervening books (V-VII); that must wait till we have glanced at some prior matters.

### III. DIALOGUE AS DRAMA

It is a commonplace that most of the dialogues of Plato are dramatic (L. Dyer, *HSCP* 12, 1901; Campbell, 9-12; Barker, 118f.; *SCP*, esp. 103-105). Indeed, Plato himself so describes the *Republic*; a "men's drama", to be followed, in the discussion of women's place in society, by a "women's drama", as the Mimes of Sophron were arranged (*Rep.* 451c). So there is usually a setting: a palaestra, or the banks of the Ilissus, or the prison of Socrates, or a morning gathering at the house of Callias, a feast at the house of Agathon, or a more sober nocturnal flow of reason at the house of Cephalus. There is often a prologue, to start the chief theme; then riddling stichomythy, and more dogmatic rhesis; is it too fanciful to call the imaginative passages or a final myth Plato's stasima? The actors are at first mostly minor characters, sharply drawn and contrasted; perhaps impulsive and apt to go off at half cock, but soon silenced and for a time at least withdrawn, as the protagonist, Socrates, emerges and dominates the scene, while more and more we feel the presence of Plato, standing in the shadows. Is it comedy or tragedy? Both, of course; or rather it is "the true tragedy" (cf. *Laws* 817a-d); that is, a "Divine Comedy", or a tragedy which does not disdain its moments of high comedy. And "whither the argument, like a breeze, blows, we must follow" (*Rep.* 394d).

Are we then to suppose that Plato does not know where the breeze will take us? No; he is not groping helplessly; he is the master of his drama. Faguet, to be sure, for all his brilliance, is dismayed by Plato's "contradictions", and complains that he has "no plan" (5). But surely Campbell is nearer the point when he remarks (10) that "the gradual evolution of the thought is not referable to the incoherence of an unformed thinker, but to the most deliberate literary and philosophical design". So the *Republic* begins by demolishing popular notions and half-truths, and steps forward to build an hypothesis; this, in turn, is



subjected to new criticism and amplification, and faith is verified by experience. Dialectic, the Socratic clash of minds, elicits the sparks of truth. Now Socrates, or shall we say Plato, becomes more dogmatic, and hypothesis is for a dazzling moment lifted into paradox; but even as it flashes before us it is sadly withdrawn. We have experienced an anagnorisis. We have seen a pattern, an idea; who knows whether we can ever translate it into solid fact? But in the process there has been a peripeteia, and nothing in the world about us will ever be or seem the same that it was before.

#### IV. STYLE

By speaking of Plato's "style" I do not intend to limit myself to his peculiarities of grammar, diction, particles, and the like (matters well discussed by J. R. Riddell, *Digest of Platonic Idioms*, in his edition of the *Apology*, Oxford, 1877, and by Campbell, 166-340), but rather to glance at his whole panoply of devices directed toward special ends. Let us agree with Campbell (166): Plato has "not one style but several". He can be plain, even homely and pedestrian, though still lucid and musical; he can be ornate, fervent, soaring. He indulges, more than most Greek writers, in a lordly licence: anacoluthon, construction according to sense (mostly ironed out by translators). He has his comic moments (*SCP*, *passim*), as when he speaks in Shaksperian oxymoron of one who is "full of forgetfulness" (*Rep.* 486c; cf. Hamlet's "a plentiful lack of wit"). His Socrates will summon his interlocutor to consider a new point as a man might whistle to his dog (445c1: δεῦρο); or, hot on the scent of discovery, will sound a huntsman's "View hallo" (423d; Ἰοὺ ἰοῦ, followed by the comic βλακικόν γε ἡμῶν τὸ πάθος, on which cf. *schol.*). Proverbs abound (κοινὰ τὰ φίλων, 424a, 449c, etc.), and echoed popular sayings ("save and be saved", 417a5, 621b8, with *schol.* and Adam *ad loc.*; cf. *Phaedo* 58b). He will illustrate a profound point by a coarse riddle (479bc). More sustained comedy, irony, and satire are useful tools in dealing with the paradoxical opposition of man's aspirations and man's capacities (*SCP*, esp. 121-123). In an age when philosophic terms have not been standardized and worn out, he can coin fresh words, tongue in cheek (480a: φιλοδόξους; 509a: ἀγαθοειδής).

Plato's fondness for restatement and reiteration is justified on sound rhetorical and pedagogical grounds; yet Faguet's delicious travesty (2-4) is a rapier thrust. His frequent interludes (for example, 367e-368c), like the commonplace remarks of the coryphaeus between two long rheses, both rest the audience and emphasize the sequel.



Faguet has much to say, too much indeed, on Plato's "hatreds" and polemic, against Sparta and Athens (and Syracuse, might be added), against poets, sophists, the state religion. Yet his Socrates shows a remarkable courtesy toward his opponents, whose positions are fully stated (348a, 358d ff.); he wishes not to overwhelm them, but to persuade them (for example, Thrasymachus, 348a, 351d, 352d, 498cd; cf. 589c-590a; 548b7, Sparta criticized for being governed not by persuasion but by force). His genuine affection for Homer, despite all his strictures on poetry, is touching (595bc). Even for the sophists, mere creatures of public opinion, he shows compassion (492ac), as for the general public, incapable as it is of philosophic insight (493e-494a, 499de). For the philosopher, says Plato, is concerned not with vulgar personalities and rivalries, but rather with truth (499e-500c); so the portrait of the philosopher, the free man, will be painted in the *Theaetetus* in contrast with the servile frequenter of the law-courts (*Theaet.* 172c-176a); so Horace will set forth the subjects — not personalities, but high moral themes — worth discussing after dinner at the Sabine Farm (*Sat.* II,6,70-76); and so Wordsworth will draw the limits of conversation in his four engaging sonnets entitled "Personal Talk".

Three devices of style used by Plato require brief mention: the first serves also to give continuity to the architecture of the *Republic*, while the others give emphasis to its major parts. The first is the system of crossreferences. Some of these are so deliberate and clear that they can not be missed by any reader. After Glaucon has dwelt upon the sufferings of the just and the prosperity of the wicked in this life (360e-362c), and Adeimantus has pointed out that popular religion and poetry also uphold the same belief (363e-366b), which, to be sure, both brothers repudiate, Socrates presently refuses at this point in the argument to beg the question by denying these erroneous views, since he has been challenged to show that justice is superior to injustice because of its internal effect on men, not because of external results; the denial of these views, and any assertion of "poetic justice", must therefore wait till the real nature of justice and its results for its possessor have been determined (392a-c). Much later, after justice has been vindicated on the ground of its internal effects, Socrates reminds the two brothers of his earlier forbearance, which was in effect a "loan" to them, and which he is now entitled to have returned to him; and he proceeds to describe in traditional terms (cf. Jaeger, 430, and nn. 56-60) the external rewards of the just which may reasonably be expected to befall them in this life and in a life to come (612a-614a).

Again, Adeimantus fears that the rulers of the ideal state may not be particularly happy; that is not our prime concern, replies Socrates, though it may well prove in the end that they are supremely happy (419a-420b). And indeed so it turns out, though as a supervening fact rather than as a contrived result; and Socrates reminds Adeimantus of his earlier fear (465e).

In the quest for justice in the individual, which seems to turn on a simple psychological analysis, Socrates suddenly expresses his doubt whether this method will ever reach exact truth; a longer and more laborious road will be necessary; yet he is persuaded for the present to continue on the road already begun (435ce). Later, after propounding the paradox of the philosopher-king, Socrates reminds his hearers of his warning that a longer road was necessary; and this proves to be nothing less than the pursuit of "the greatest subject", the Good, in its full philosophic meaning (504b; cf. Murphy, 9, 152). From a political point of view, this is a "detour"; but not for one with Plato's concern for the whole man.

Still more obvious is the pair of crossreferences that encloses the "Great Digression" which interrupts the description of political constitutions, good and evil, by the long and central philosophical discussion of Books V-VII. "I was on the point of speaking of the constitutions in order", says Socrates, "when Polemarchus [challenged me to deal more fully with certain points]" (449a). Then three books later (543bc) he continues: "Come, since we have completed this matter, let us recall the point at which we turned aside and thus came hither, so that we may continue again along the same path."

Less obvious, indeed so much concealed, are other crossreferences that they may escape the casual reader; yet by missing them he may miss an important clue to the thought. In the sixth Book Plato has a long definition of the "nature of the genuine philosopher as it must of necessity be". The significant phrase, "as it must of necessity be", was often mistranslated by scholars who failed to see that the "necessity" refers not to the necessity of defining the philosopher but to the necessary character of the philosopher; yet the recurrence of similar phrases in the previous pages makes the meaning clear (490d; for the references in the previous pages, cf. my Note in CP 22, 1927, 220f). In the same context it is well to observe the emergence of the figurative use of truth as "choregus" of all the philosophic virtues (490a1, c2, c8).

At the beginning of the tenth Book, Socrates remarks on his satisfaction at having exiled poetry "so far as it was imitative" (595a); but this

is an inaccurate description of the earlier treatment of poetry, which was on ethical grounds, and which admitted certain restricted kinds of "imitation" (395b-396e; but cf. 398ab); it leads to the further degrading of poetry on dubious metaphysical and psychological grounds. As I have argued elsewhere more fully, Plato is now contrasting existing poetry with a never-to-be-realized ideal of philosophy; since his first allegiance is to philosophy, it is poetry that must suffer by the comparison. But this is not the whole of Plato's considered thought about poetry; it is rather a comic gesture of exile on a dangerous but beloved rival (*PVP*, 51-56; *GCP*, 24-34, *PC*, 65, n. 2; *SCP*, *passim*; cf. Campbell, 17). It is also a palmary example of what I call "shock treatment", about which more anon. If any one is disposed to doubt this interpretation, let him consider the concealed crossreference in the passage on poetry in the tenth Book to the passage at the end of the ninth Book. He who listens to poetry, says Socrates, should, fearing for the safety of "the city *which is within him*", be on his guard against her seductions (608ab). That very phrase has just been used (591e) of the city which is an ideal that can not be perfectly realized (590d1, d5, e3, 591e1, 592a7, b3). Yet I am persuaded that Plato would nevertheless have agreed in his heart with the striking saying of Cardinal Newman: "It is a contradiction in terms to attempt a sinless literature of sinful men. . . . A university is a place to fit men of the world for the world." (*Idea of a University*, eighth ed., 1888, 229, 232.)

The final trait of style to which I wish to call attention may be called in the language of modern practitioners of "communication", notably of advertising, the "build-up". It is a kind of contrived suspense, a delayed-action bomb, which draws attention to a valued effect; in so far as the effect is shocking, its results may resemble the beneficial result of a controlled electric shock or of a drug which, medical science tells us, may explode away a "block" and thus open up nerve channels. So the apparent attack on poetry. And so the approach to two of Plato's major paradoxes. First the "build-up" leading to the paradox of the philosopher-king. Perhaps the "trifling inquiry" into which Socrates "fell in" when he asked whether the soul has the same three aspects as the city was a "sea of troubles" (435c); there is no question that he has in mind the swimmer in a high sea when he proceeds to deal with the obstacles to the realization of his ideal commonwealth; I suspect that the escape of Odysseus from shipwreck is in the back of his mind. At any rate, he is fresh from quoting the *Odyssey* (*v* 17; 441b) when he says that "we have with difficulty swum ashore through these waters" (441c) in dealing with human psychology. In prospect of the



argument about the place of women and children in his state, he says that he "must swim and try to escape the sea of argument" (453d); and presently he announces that he has escaped the first wave (457b), though not yet the larger paradox to follow (457cd), the problem of eugenics and communism of the family for the few rulers. But it is when he is challenged to show that such a polity as he has described, however desirable, is also possible, that Socrates exclaims in dismay that after he has barely escaped the first two waves he is now confronted by the third and largest, and that with good reason he shrinks from uttering "so paradoxical a notion" as he has in mind (472a). Ideal justice, the pattern, can never be fully realized in practice, but is not on that account any the less valuable; but, prodded and teased to utterance, he will speak of the closest possible approximation to the ideal, which is itself paradoxical enough; it is in fact the central paradox of the *Republic* (472b-473c). (With the coy hesitancy of Socrates, compare Soph. *O.T.* 1169f, where the Theban herdsman dreads to speak, close on the verge of telling Oedipus whose child he is; but Oedipus, likewise in dread, commands him to speak.) Then comes the famous sentence staking all hope on the philosopher-king, the union of wisdom and power (473ce; cf. the time lag in the myth of Prometheus [intelligence] in long conflict with Zeus [power], ending at last in reconciliation; *Moirs*, 123). *Si la sagesse pouvait; si le pouvoir savait!* The thought indeed arouses incredulity; even to the patient exposition of the nature of the philosopher Adeimantus objects that in fact philosophers are useless, and Socrates agrees! (487bd). But before showing that the blame for this uselessness belongs not to the philosophers but to society, he interjects the allegory of the shipmaster and the ignorant and mutinous crew, which powerfully enforces the detailed analysis of some ten reasons for the present divorce of thought and action, and the hint of an off chance that a better situation may be possible.

My remaining example of "build-up" may be briefly cited. In describing the education of the future rulers, Socrates observes that we must watch to see whether their natures "are capable of enduring the greatest studies". "What kinds of study do you call the greatest?" asks Glaucon (503e-504a). Socrates postpones his reply, first reminding Glaucon of the "longer road" which must now be taken (504ac); but soon the phrase "the greatest study" is on his lips again (504d); and it becomes a refrain (504e2, e4,5). After this playful mystification, a bit of delaying tactics, Socrates at last comes out with his announcement: the "greatest subject" is nothing but the Idea of Good (505a), without which all else is worth nothing (505ab; cf. I *Cor.* 13, 1-3). Another



paradox, even if the Idea of Good can be set forth only by an analogy and interpreted in the light of the dialogues generally. But now we are moving beyond the scope of style and entering the province of logic.

## V. LOGIC

It is not merely by the use of the now familiar types of formal logic, then rather novel, that Plato seeks to win "persuasion". He continues, to be sure, the characteristic Socratic inductive method and the Socratic quest for definition of terms; he refutes false definitions by Socratic elenchus, and constructs new definitions or hypotheses, tests them in the light of experience, and returns to practical deductions from them. In dealing with social evolution he uses a logical and genetic method, rather than the more strictly historical method which Cicero tends to use in his more nearly historical works. He delays the entry of important, even central, issues, as of the role of education and the analogy of the human soul and the state, till he is ready to deal with them (R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, London, 1914, 10, and n. 11; Jaeger, 207f.; Murphy, 76-80, regards this as carelessness in the steps of the argument), though he assumes provisionally some understanding of human nature by right of what Cornford called "the Unwritten Philosophy", those premisses which we entertain (or at least Plato entertains) so firmly and all but unconsciously that they do not need to be mentioned explicitly (F. M. Cornford, *The Unwritten Philosophy*, Cambridge, 1950, 28-46). Moreover, he indulges freely in such loose phrases, often fully justified by the context, as *εἰκός*, *εἰκότως*, *ἔχει λόγον* (e.g. 499c), or *ἔχει φύσιν* (for example, 473a, 489b), *φιλεῖ*, *ἔωθεν* (497b, 563e, 565c9, 565e; cf. Jaeger, 341), of what is probable, logical, natural, usual, in the manner of sophistic and medical usage.

There are undoubtedly occasional flaws in some of these logical procedures, though none of them, if duly noted, will seriously impair the general argument. (I have noted some of them, PC 42, and nn. 20, 21, 22. Murphy, 207-223, partly qualified by 59-67, finds unsatisfactory Plato's attempt at the end of Book IX to show that the intellectual life is the most pleasant; the *Philebus* admits this defect, by putting the "mixed life" above the sole pursuit of either knowledge or pleasure. It looks as if Plato is trying to eat his cake and have it, too; some might convict him of the same greediness in adding in Book X the rewards of immortality to the inward rewards of justice in this life.) More serious is the flaw, if it be a flaw, in Plato's construction of a state, "man writ

large", in order to exhibit the workings of the individual soul; for some knowledge of this soul is presupposed. Barker, no unsympathetic critic, therefore observes that Plato "makes to some extent a *petitio principii*" (162-164). Murphy (68-86), while admitting that the analogy of individual soul and state is only an illustrative analogy, holds that Plato has sufficiently guarded his argument from false interpretations, for example from totalitarian implications. Jaeger, by giving prime emphasis to the educational aspect of both the individual and the state, has seen that it is the whole man who is Plato's concern throughout.

Nevertheless we must pursue further Plato's fondness for analogy of many kinds, remembering that analogy is a device particularly liable to abuse, as in the arguments, drawn from the observation of animals, that the functions of men and women are mostly interchangeable, and that eugenics is an exact science (cf. Barker, 119f). We recall Plato's Socratic use of homely examples of *technē* drawn from the activities of the pilot, the physician, the musician, and of craftsmen generally, pointing to the identification of *arete* with skill or knowledge. But Plato is usually more precise, as when, under Pythagorean influence, he uses musical and medical analogies in the definition of *σωφροσύνη* as *ὁμόνοια* (432a), and of justice as internal harmony or health (443cd, 444c); or when he discusses the development or degeneration of philosophy in its social environment under the elaborate agricultural figure of *φύσις* and *τροφή*, nature and nurture, the seed and the culture, seeming here to give prior importance to the latter, for special reasons, though he knows that all real growth must be within (489d-497a). Presently the analogy of kinds of knowledge is formalized in the figure of the Line and the parable of the Cave (508b, 534a; 517ac). But Plato's whole arsenal of figurative language is involved: simile, metaphor, *εἰκόνες*, parables, fables, myths. Of all of them it may be said, as Socrates says of the fables to be taught to children, that though in a sense false they contain elements of truth, which will be understood later in years of discretion (377a, 402c). *Alles vergängliche ist nur ein Gleichnis*. But if we learn to sift the kernel of truth from the chaff of falsehood, its temporal integument, we shall not be deceived by the analogies; we shall add to the creaking wheels of logic the wings of poetry. (Cf. further *PVP*, 66-73; *Moira*, 314-316, and App. 51; *PC*, 61f, 71, n. 97.) We shall even find in the Myth of Er no gratuitous addendum to the sober argument of the earlier books but a solemn warning that the moral choices of this life have a larger context than we may suppose. The prose "Volksbuch" of *Job* shows virtue in the end rewarded materially, while the poetic section makes virtue its own reward, and Job's suffering

(necessary to prove Satan in the wrong) remains a mystery; but the *Republic* shows justice as its own reward (in internal health), while material rewards of a traditional kind in this life and happiness in an afterlife are added as an earned increment. (Cf. Barker, 263f; Jaeger, 367-370; *PVP*, 103, n. 6: but I should now say, not that the spirit of the last parts of the *Republic* and of *Job* are "inconsistent" with the earlier argument; rather that they are a *bona fide* restitution, justified by religious faith, of the "loan" of the earlier parts.)

One figure, a favorite in Plato and in much other literature, deserves a word of special emphasis: that of light and vision. The torch race, kindling successive lights; the reiterated contrast of blindness and vision; the constant references to the artist or the statesman who "looks" at a model in order to express it in his imitation; the light of reason needed to throw illumination on justice, lurking in a shadowy thicket (427d2, 432b8, c8), reminding us of Aeneas and the Sibyl in the underworld when they *ibant obscuri* (*Aen.* VI, 268), and of Dante in the *selva oscura* (*Inf.* 1.2) before he reached at last the vision of *l'amor che move il sole e l'altre stelle* (*Par.* 33. 145); above all the image of the Sun, the visible offspring of the invisible Idea of Good (506e, 508ac, 509bc), and progress from darkness to light in the parable of the Cave (514a-518d): all these are too familiar to need exposition. (Cf. *Moir*a, 286, 419, App. 44; add *Isaiah* 42.6-7, 16; also Eleusinian and Orthodox Easter ritual.)

For the rest we must be content to note how largely Plato provisionally accepts current Greek ideas, and then how strikingly he departs from them. As in the earlier "Socratic" dialogues, so in the *Republic* Plato reckons with the world of the senses, with *φύσις*, with custom and *ῥοθῆ* δόξα; he will even seem to take for granted a reliance on inspiration or on *θεία μοῖρα* (or *θεία τύχη*). (Cf. *PVP*, 15-19, for *Ion* and *Meno*; *Rep.* 499ac, *Moir*a 299f and App. 47 and 48.) In particular it is chiefly in the early books, II-IV, that he dwells upon custom and right opinion, as in laying the foundations of early education and in the use of poetry (376e-377a), even if purged; in the selection of rulers on the basis of seniority (412bc; cf. 414a), later to be quite differently ordered; in the provisional psychology from which a preliminary definition of justice is derived (435be). In a word, Plato begins by describing, and reforming, a typical Hellenic society. (Cf. Lodge, *passim*, making considerable use also of *Laws*, where Plato returns to greater reliance on common Hellenic custom.) Later he shifts his argument to a very different field. Now *doxa* is viewed askance, by contrast with *episteme* and the dialectical approach to the Ideas; most poetry is subjected to severe criticism;



the provisional psychology is absorbed into a metaphysical context (504b); the "harmony" of the parts of the soul, once so innocently assumed to be possible and natural, now gives place to the "subjugation" of the sense by the reason (430de), with grave consequences both for the individual and for his counterpart the State. In a word, Plato is launched upon the construction of an idealistic vision. (Cf. Barker, 168-171, who however sees a continuity in the shift.)

Socrates has been made to criticize Thrasymachus for "shifting" his ground in the definition of justice (343b); now it appears that he is himself, with little warning, "shifting" from Greece to Utopia. This is the point that I have just mentioned, where, in the discussion of *sophrosyne*, he suddenly, in two successive sentences, first describes it as a "harmony" of temperamental tendencies and then calls it the "subjugation" of desires to reason, of the "worse" by the "better" elements (430e). It is what R. Hackforth has called "The Modification of Plan in Plato's *Republic*" (*CQ* 7, 1913, 265-272; cf. *PC*, 66, n. 22; Murphy, 26, 32, 44, 57f.). There is a real danger here lest the individual become a mere ascetic, possibly torn by inner conflicts, and lest the state become an autocracy. But why term the natural desires "worse" and the reason "better"? Why not reckon with the whole man, the whole state, and realize that pleasure has its place, that minorities, and even ignorant majorities, have their rights? Well, Plato does realize this, and his Socrates declares that "reason knows what is good for the three 'parts' and for the whole", and "makes one person of the diverse elements" (442c, 443e; cf. Barker, 171-175; Murphy, 57ff, 75ff, Jaeger, 207). And this depends on the recognition of voluntary co-operation for mutual advantage (369c) and on the "consent of the governed" (431de, asserted *after* the shift; cf. Cornford, trans. *Republic*, London, 1945, 125, n. 1). So Plato is neither so categorical as Kant nor so utilitarian as Mill; for reason, in his view, is neither the coercion of rebellious desires nor a mere low cunning for the gratification of "natural" desires, but is the inward grace that guides the whole moral personality (577e: cf. Murphy, 58, 8of). Plato is in fact nearer, it may surprise one to discover, to the *volonté generale* of Rousseau; not to the unfocussed desires of the *volonté de tous*, nor to the possibly tyrannical fiat of a ruler, but to the discovery of what we *really* want when our minds are enlightened and our wills are duly educated. For education is indeed the foundation of this whole transformation, education of the individual soul and of the society that it must inhabit. Transformation I have called it; better, perhaps, is Plato's own word, "conversion", *περιαγωγή*, *περιστροφή* (515e, 518bc, 521c), the turning of the soul



toward the light and to the discipline of thought that leads to the light, with the creative activity that follows in personal life and in society (Jaeger, 295f; but cf. Shorey *ad Rep.* 521c, on the disciplinary aspect; Barker, 186-190).

From Hellenism, then, toward idealism and a vision of perfection seems to be Plato's course in the later books of the *Republic*. Is he then wholly a visionary, and has he cut himself apart from practical experience and sound sense?

## VI. VISION

Plato is bold and diffident by turns. Sometimes he deliberately marks his thought as wishful thinking. "Come," says Socrates, "let us, as if we had ample leisure and were telling fables, educate these men in our discourse" (376de; cf. 501e, an obvious crossreference). Again confronting the second Wave, "Let me take a holiday, like lazy men who feast their minds on their own thoughts when they walk alone"; and he proceeds, like them, to discuss what is desirable, not what is possible (458ab). When the tyrant's soul is to be probed, he asks: "Shall we make believe that we are capable and experienced judges of such matters?" (577b). But when he is asked whether he intends to decide about the admission of drama into his city, and seems to hesitate ("certainly I do not yet know, but must go wherever the breeze of the argument blows", 394d), we are not deceived; he knows well enough how his course is set (*SCP*, 71; and above, p. 201). And though Athenians of the closing years of the fifth century and the opening years of the fourth were disillusioned by war and by political and moral decay, and indulged in the escapism of a retreat from Athens and reality, as in some of the tragi-comedies of Euripides and the *Birds* of Aristophanes, and though Plato had his private despair at the death of Socrates, reflected in the *Gorgias* and the Seventh *Epistle*, nevertheless his retreat was merely from practical politics to the career of the teacher and writer, in the end a more influential career than that of an Alcibiades. One thinks of several curious parallels in the life of John Milton, likewise in despair, and likewise turning to writing, though Milton also did battle for the Commonwealth, albeit with the pen and not the sword.

The diffidence of Plato is sometimes only apparent, and is only a stylistic device. Such is the coy hesitation with which his Socrates introduces the noble and all but incredible fiction, the Myth of the Metals (414b-415d; cf. *PC*, 62), his sincere belief in the importance of recognizing men's unequal capacities; not, of course, a caste system. We have already noted the hesitant "build-up" for the promulgation of the

philosopher-king (473c), previously prepared for by observations on the ἐπιστήμη required for the τέχνη, and on the small number of men qualified by ἐπιστήμη for the special τέχνη of ruling (342, 428e). But this Socrates hesitates to dogmatize, whether on the adequacy of his proposed early education (416bc), or of the figure of the Cave (517b), or the value of dialectic (533a); he will not positively affirm these matters, he says (cf. also *Phaedo* 114b, of the myth); God knows whether the parable of the Cave is true (*Rep.* 517b). While Socrates was describing the tests and the triumph of the true ruler, the argument "slipped by with veiled face, in fear of starting a new argument" (503ab; so Aidos and Nemesis in the Age of Iron left earth for Olympus, "veiling themselves with their white raiment", *W. D.* 197-200; so Theseus, at the passing of Oedipus, shaded his eyes at the dread sight, *O. C.* 1650-1652; and so Virgil refrained from judgement on those whom Aeneas found in Limbo, *Aen.* VI, 426-433; *non rationam di lor, ma guarda e passa*, *Inf.* 3.51).

Such reticence is akin to the real diffidence of Plato in approaching some of his most cherished beliefs. The Good can be seen only in its offspring, the Sun (506de). Why does he give us no detailed description of the Good? Because it is not a group of objects to be catalogued, but a reality whose authority and life-giving power is found in the myriad activities of daily experience. So Lord Halifax, when challenged in November, 1939, to define the war aims of Britain and France, said nothing of territorial claims or political arrangements: "We are fighting", he said, "to maintain the rule of law and the quality of mercy . . . those saving graces of our earthly commonwealth." Why does Plato seem to avoid detailed discussion of dialectic, the "coping stone" of his educational program? Again, because he will not obscure his chief point by the enumeration of details (534ae; cf. Shorey *ad* 534a). This is boldness, not evasion. The Ideas, even the Good, may be only hypothesis (*PVP*, 41-50); but they are what make thought possible and life worth living. Action must always fall short of thought, the concrete creation of its model, though it should approximate the model as closely as possible (472a-473b). Plato's business, then, is to show the stages by which such an approximation to the Ideal may be realized.

The early books (II-IV) of the *Republic* show such a progress by steps: from the state that provides bare necessities (369b-372d) to the luxurious or inflamed state (372d ff.), which when purified is found to be "natural" and just, or indeed the "best" (347d: πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν εἰ γένοιτο; 399e5: διακαθαίροντες; 399e8: τὰ λοιπὰ καθαίρωμεν; 427e7: ὀρθῶς; 428e9: κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις; 434e1: ὡς ἐδυνά-

μεθα ἀρίστην; 449a1: ἀγαθήν . . . καὶ ὀρθήν; cf. 527c2: ἐν τῇ καλλιπόλει). But Plato does not indicate just where he steps from a rationalized Hellenic world into the world of Ideas, though justice of a sort becomes necessary in the earliest stage (369a, 371e-372a; cf. Jaeger, 207f), and the contrast becomes sharp with the mention of the third Wave: "Show us that all this desirable world is possible" (471c-472a). And here it is already assumed that we are dealing with a better world than ours. Doubtless Plato intends the growth, even if marked by steps, to remain gradual, the education of the individual and the development of the state keeping in constant step one with the other.

Well, then, *is* this brave new world possible? Plato stakes all on the union of power and wisdom in a philosopher-king. But his moods change from doubt to confidence. Already he has displayed some doubt in facing the first Wave, lest his proposal prove to be a mere daydream or pious hope (450cd: εὐχῇ); but this fear has been proved idle, if indeed the proposal was based on nature (456bc; cf. 466d). And now for the major Wave, and the philosopher-king. The real philosopher, now closely defined, is rare in any case, and the odds are for a number of reasons against his reaching perfection and acceptance in society (491a-496a). Plato is here in his most pessimistic mood. But there is an off chance that a saving remnant may be preserved (496a-500d). Even here Plato falters for a moment; in spite of this ray of hope, he has to admit that the true philosopher may be like one who cowers during a sleet storm behind a wall, practising "a fugitive and cloistered virtue", keeping his soul pure and kindly, but unable to save the society that will not receive him. But from this resignation Plato recovers. He has been able to show that the philosopher's emergence is "not impossible, though difficult", perhaps in some far country or in "the dark backward and abysm of time"; to deny this possibility would indeed be a ridiculous daydream (499a11-d11; 502c, 540d). A universal negative is dangerous logic, since a complete induction must support it. So it is after all the hard-boiled "realists" who prove to be the "daydreamers", though as things are Plato's world is possible only in the soul of the individual who moulds himself on the pattern stored away in the heavens (591e-592b), and actual states are to be measured by their distance from the ideal (Books VIII-IX; cf. Barker, 244).

From his pessimism Plato has now rebounded into a bold mood of optimism. The philosopher, whose mind is fixed on eternal realities, fashions himself in their likeness; if compelled to take part in society, he is no sorry craftsman in educating other men, so far as possible, in the same likeness (500c-501c; cf. 472c; 540ab; and again 591e-592b),



alternating theoretical study and practice in the workaday world. What seems at one moment a retreat from political activity to private self-education appears in the next moment as a confident resumption of a place in the direction of society. And what accounts for the change is the new conception of philosophy (517cd, 519c-521b; cf. Jaeger, 261-278). At first Plato began with the ordinary facts of human nature, of φύσις on the surface level; now he is armed with the panoply of his disinterested studies of the external cosmos, through mathematical and dialectical research, in a rhythmical movement of thought (cf. J. A. Notopoulos, *HSCP* 44, 1933, 193-203; 47, 1936, 57-83), which can be turned back to the criticism and remaking of human life. His περιπαγωγή was from φύσις to the Ideas and the Good; his return is from the Good to a still blind and helpless world. The liberated prisoner may, he must, descend again, however reluctantly, to the Cave in compassion and self-denial.

Yet this self-denying ruler, and Plato himself, are now often regarded as monsters of Fascist disingenuousness. Even one of our noblest contemporary leaders, Judge Learned Hand, has expressed his scepticism about any attempt to place authority in the hands of an élite: "Plato", he said, "jumped hurdles that are too high for my legs" (so quoted, *N.Y. Times Magazine*, Feb. 17, 1957, 17). But if we recall Plato's genuine diffidence in bringing forward the philosopher-king, and if we remember that his rulers had already been described as "expert craftsmen of civic freedom" (395c; though freedom, unqualified, is not a blessing, 557b-559d, 562b ff.; cf. *PC*, 55-60; R. C. Lodge, "Plato and Freedom", *Trans. Royal Soc. of Canada*, 43, Series III, Sect. II, June, 1949, 87-101, a masterly treatment of the subject), while the whole state was based on the "consent of the governed" (431de, cited above, p. 210), we are entitled to conclude that the *Republic* is not a handbook of politics for the totalitarian control of society, nor a blueprint for a viable state; it is rather a trumpet call to self-discipline (at best), or (at the worst) to conduct, for "the good of the whole", guided by men of wisdom with no axe to grind. It is both a commentary on reality and a Utopia; it is a manifesto for all men, and is proved valid as often as fair-minded readers in any age will look about themselves and then lift their eyes to this vision of a pattern, diffidently disclosed, and seek boldly to follow it, "so far as may be possible" (472-473b; cf. Barker, 239-243). And if we find its hurdles too high for our legs, we may still turn to the *Laws*, where Socrates has disappeared, together with much of Plato's high-spirited, sanguine hope, but where common sense remains to comfort us.



VII. THE PARADOXES

What, then, after all, is the *Republic*? A torch race of successive speakers, each in some way advancing the thought? Yes, and a festival or feast, though a too hurried one (352b, 354ac; cf. 458a). A journey, with idle thoughts on the way (458a), or a more serious pilgrimage, from the Cave to the upper world and down again, or through the stages of dialectic (514-521b, 532a-533c), or the upward journey of a thousand years of the soul (621d)? Of course it includes a journey, and a dream also, a dream come true, that justice, internal as well as external, is doing one's job (443b-444a. Note the "philosophic imperfect", ἥν, 443c4, 9, used of what proves true after all). Again, it is a contest, justice against injustice, Socrates against Thrasymachus (aided in a sense by Glaucon and Adeimantus), with judgement finally pronounced through a herald (576e ff.; esp. 580ac, 583b, 589c; cf. 621d, of the victors' prizes hereafter). Moreover, it is a chart, a touchstone, a παράδειγμα of the good life.

All these is the *Republic*, and something more; it is a series of paradoxes, some described as the meeting of formidable "Waves", some emphasized by "build-up" or "shock treatment". That is, Plato wishes us to share with him some conviction which he holds deeply, and which he will even overstate deliberately in order to shock us into accepting its main import, though not necessarily its details or all its implications; he may even not be sure himself that it can ever be fully grasped or fully implemented by imperfect inhabitants of this sorry world. I still remember the first circus that I ever saw. For me, a small boy, the climax was the performance of an odd character who allowed himself to be shut into a hollow ball, in which he proceeded, in apparent defiance of all the laws of physics, to roll himself up a spiral track till he reached the top; there he poked a small American flag out of the ball, waved it, and fired a pistol; then he slowly descended by the same spiral track, emerged from his ball, and bowed to the spectators. Paradox indeed: ascent, gesture, shock, and descent! I am not suggesting that Plato's hypotheses are those of a trifler seeking merely *épater les bourgeois*; but he has enough of the showman in him to require our sober discrimination if we are to understand his deeper intent. Let us finally review some of his paradoxes. (Cf. Faguet, 379: "tout Platon est une inspiration au parfait"; 396: "l'exagération nécessaire... les allures du paradoxe"; Pater, 211-240, calls attention to some of the paradoxes.)

“We started out with Plato to find a state. Instead, we have found a man . . . like Saul, who set out in search of his father’s asses, and found a kingdom.” So Werner Jaeger has aptly characterized “the greatest paradox” that Plato produced (Jaeger, 354). The *Republic* commonly goes under its political title, but its central theme is education. The state exists only because of the needs of its citizens, yet it has an in-defeasible claim on their allegiance. Education begins with fiction, but leads to truth. Poetry that does not so lead must be curbed, for the sake of the “state within us”. The Myth of the Metals, on the inequality of men, is the sole guarantee of the preservation of men’s devotion to the state and to one another. The best ruler is he who is reluctant to rule; he loses his life in order to save it — and others. Society can be saved only by the union of political power and philosophical wisdom; but philosophy in every known society is useless. The Ideas are more real than concrete phenomena; but they are only an hypothesis which is preferable to chaos and distrust of the reason. The Good is the supreme reality, but it can be presented only under the guise of its offspring. Plato is diffident in seeking his sanctions, bold in drawing practical conclusions from them. As his philosopher leaves the Cave only to return to it for a time to help others, so Plato soars to the ideal empyrean, and as if dazzled by the sun drops earthward to mould our common clay. Or, to alter a little the figure of the Waves, which he regarded as massive obstacles to the swimmer’s efforts to gain his haven, Plato is himself the flowing tide, sweeping before him the flotsam and jetsam of popular belief, and establishing a new shore-line. But then he is also the ebbing tide, that leaves exposed new configurations on the beach. And where is Socrates, his father, all this time? He, too, has suffered a sea-change into something rich and strange; of his bones are coral made.

## ON THE ARABIC VERSIONS OF BOOKS *A*, $\alpha$ , AND *A* OF ARISTOTLE'S *METAPHYSICS*

BY RICHARD WALZER

IT would be out of place to list in a short paper, written for a special occasion, all the various reasons which may induce classical scholars to take an interest in Islamic philosophy, or to illustrate diverse aspects of the general question by examining a number of miscellaneous topics. I rather prefer to open a discussion of the Greek manuscripts used by the ninth- and tenth-century Arabic translators of Aristotle. That such a study ought to be undertaken is obvious and its usefulness has never been seriously doubted. It was in this light that Professor Margoliouth tackled the translations of Aristotle's *Poetics*<sup>1</sup> and *Rhetoric*<sup>2</sup> and of Theophrastus' metaphysical fragment.<sup>3</sup> But progress has been delayed by the lack of proper editions of the Arabic versions and by the lack of scholars who are used to reading both Greek and Arabic texts and are familiar with textual questions on both sides. Collaboration between classical scholars and orientalists can, in my view, never replace this ambidextrous approach, and it is not surprising that the results of such collaboration have not been encouraging.<sup>4</sup>

In the present situation it seems particularly worthwhile and promising to compare some sections of the Arabic text of Aristotle's *Metaphysics* with the Greek original. For, by a lucky coincidence, an excellent critical edition of the Arabic version is available at the very moment of the publication of Professor Jaeger's most stimulating minor edition of the Greek text (Oxford, 1957). The Arabic version, or rather versions, are mainly to be found in the lemmata of Averroës's *Great Commentary*, some are quoted within the context of Averroës's paraphrasis, and in the case of books  $\alpha$  and *A* we even have an additional translation copied on the margins of the unique (probably thirteenth century) Arabic MS, now in Leiden. The edition is the work of the late Father Maurice Bouyges, S.J., to whom we owe all the best available critical editions of Arabic philosophical texts.<sup>5</sup> It also contains a very elaborate Arabic-Greek glossary<sup>6</sup> which facilitates the comparison of the Greek and Arabic texts (it is regrettable that other publications of Arabic versions from the Greek, notably the recent first editions of Porphyry's *Isagogue*<sup>7</sup> and Aristotle's *Prior Analytics*, *Posterior Analytics*,

*Topics*, *Sophistici Elenchi* and *De anima* are not provided with indexes of this kind, as are the extant editions of the *Categories* and the *De interpretatione*).<sup>8</sup> Unfortunately, Bouyges's posthumous Greek-Arabic glossary, his 'Repertoire des Mots Grecs'<sup>9</sup> is not as reliable as his Arabic-Greek glossary and has to be used with caution, especially since it is not complete. Bouyges's list of hypothetical Greek readings which the translators may have found in the MSS used by them<sup>10</sup> represents a very small help for the Greek scholar. He almost exclusively mentions their 'Sonderfehler' ('separative errors') and does not relate their readings to the principal Greek MSS. Only very few of the passages of *A*,  $\alpha$  and *\Lambda* which I propose to list here are mentioned by him at all.

Since this paper is addressed primarily to classical scholars I shall not quote the Arabic evidence in the original but ask to be trusted — although I may well be wrong here and there. Moreover, Father Bouyges's edition is so admirably arranged that every passage of Aristotle (quoted according to Bekker) can be immediately checked. In my references to the Greek text and to Greek MSS I base myself on Jaeger's recent edition and follow the sigla as used by him. It goes without saying that Sir David Ross's larger edition and his sometimes different editorial decision have been taken into due account.

## I

Before I proceed to a detailed comparison of textual variants, I propose to say a few words about the quality of the Arabic versions of philosophical and cognate Greek texts and of the materials at the disposal of the translators — especially since the evidence, though easily accessible, is not very widely known.

The Arabic authors distinguish between 'ancient' and more recent translations, by 'ancient' translations meaning those dating before Ḥunain son of Ishāq (+873) and his large school. We have known for more than thirty years now a small treatise in which Ḥunain discusses more than 120 works of Galen which he had come to know in their Greek original and which he had translated either into Syriac or into Arabic.<sup>11</sup> We have every right to assume that the conditions for translating Aristotle were not very different from those described in the case of Galen, and we can, apart from Ḥunain's special procedure in translating, confidently state that the earlier translators had the same opportunity as Ḥunain to come across Greek manuscripts and to



consult educated Greeks living within the orbit of Islam — although we have no similar direct evidence on their behalf.

According to Ḥunain it was possible to collect Greek MSS in all the countries of the Islamic empire which had a Greek urbanised population at the time of the Arab conquest and in which the Greek language had not yet died out in his own day — so that a prospective translator could still learn the language from educated native speakers. He tells us<sup>12</sup> that he went in search of MSS in Mesopotamia, Syria, Palestine and Egypt, and he particularly mentions Alexandria, Damascus (the home of the orthodox Greek patristic writer John of Damascus in the first half of the eighth century), Aleppo<sup>13</sup> and Ḥarrān<sup>14</sup> as places where rare Greek books are likely to be found.<sup>15</sup> He succeeded in obtaining at least one MS of most of the works of Galen of which he knew, although in the case of the fifteen books *περὶ ἀποδείξεως*, for instance, whose Greek original is now lost, he could nowhere trace a complete manuscript, as he tells us with great regret.<sup>16</sup> But Ḥunain was by no means satisfied to base a translation on only one Greek MS: "At the age of 20 I translated Galen *De sectis* from a very faulty Greek MS (scil. into Syriac). Later when I was about 40 years old my pupil Ḥubaish asked me to correct it after I had brought together a number of Greek MSS. I collated all these MSS so that one single correct manuscript was established, then I collated this (critically established) Greek text with my previous Syriac version and corrected it. This is my usual procedure in all my attempts at translation. After some years I translated it into Arabic."<sup>17</sup> The same is explicitly stated for his Syriac translation of the *περὶ τροφῶν δυνάμεων*.<sup>18</sup> He doubts the quality of his translation of the *περὶ οὐσίας τῆς ψυχῆς κατ' Ἀσκληπιάδην* since he did it as a young and inexperienced writer and used only one — and moreover a faulty — MS.<sup>19</sup> He encountered particular difficulties in establishing a 'good text' of Galen's commentary on Hippocrates's *Epidemics*.<sup>20</sup> We learn thus that Ḥunain and those of his pupils who translated from the Greek into Syriac for Christian and into Arabic for Muslim patrons were both able and accustomed to establish a critical Greek text (in Bekker's eclectic manner) before they started translating. In doing this they most likely imitated what Greek scholars in their days did as well, and this Arabic evidence may thus be used in supporting the not uncommon observation, that our ancient Greek MSS were evidently constantly influencing each other and hence present a 'mixed' text as the result of this procedure — a fact which can be studied in Alexander of Aphrodisias's commentaries on Aristotle for instance or in Galen's treatment of textual problems in Hippocrates.<sup>21</sup> The Paris MS of Aristotle's

*Organon* shows, in its marginal notes, that the Arabs were still quite aware of the variant readings discussed in the Greek commentaries.<sup>22</sup> We are thus entitled to use Arabic translations, at least those produced under the influence of the school of Ḥunain, with the same respect as Greek texts established by late Greek scholars. Ḥunain also tells us how he became acquainted with the way in which the 'Ancients' were studying Galen (and we have every right to assume the same for Aristotle and cognate texts). "Our Christian friends", he says, "do the same as the Alexandrian scholars used to do: they read and interpret texts in those places which are called *Uskul* (Syriac *eskole*, Greek σχολή)", i.e. in convent schools which existed in Baghdad itself.<sup>23</sup> These readings probably took place in Syriac but I do not think it impossible that there were still Greek studies of this kind in existence in ninth-century Baghdad. Ibn an-Nadīm, the author of the *Fihrist*, could still visit the Greek quarter round the Greek Church in Baghdad in 988,<sup>24</sup> and some translations from the Greek were still made in the second half of the tenth century. I think it unlikely that Ḥunain had to travel to Byzantium to learn Greek, he could acquire his astonishing mastery of Greek scientific style nearer home.

We can say that most of the Arabic translations made by Ḥunain, by his son Ishāq and by their immediate pupils are extremely good. They even help us to ascertain the exact meaning of Greek words in the ninth century and thus can be useful for Greek studies proper. The same applies to many translations made by the tenth-century Christian Baghdad teachers of philosophy who had no Greek but often used Syriac translations made by Ḥunain or his pupils — as well as accepting their Arabic versions where they existed. A comparative study of pre-Ḥunainian Arabic translations — some of which were still used in Averroës's days — remains to be made. They appear to be of varying value, and each case has to be judged on its merits. It has been rightly observed, by a fourteenth-century Arabic critic,<sup>25</sup> that in some of the older translations "the translator renders each Greek word by a single Arabic word of an exactly corresponding meaning, thus establishing the translation of one word after another, until the whole has been translated. This method is bad on two counts. (1) There are no corresponding Arabic words for all Greek words; therefore, in this kind of translation many Greek expressions remain as they are. (2) Syntactic peculiarities and constructions are not the same in one language as in the other. . . . The other method of translating is that of Ḥunain ibn Ishāq . . . and others. According to this method, the translator grasps in his mind the meaning of the whole sentence used, then renders it into

Arabic by a corresponding sentence, regardless of the congruence or lack of congruence of the individual words. This method is better. Therefore Ḥunain's books need no revision. . . ." Every student of these different types of translation will agree with this description of their various ways. It would be a rewarding task to explain the merits, say, of Ishāq son of Ḥunain's translation of the *Categories* in detail to nonorientalists.

The sections of Aristotle's *Metaphysics* to be considered in this paper are due to four different translators. One of them, a certain Asṭāth (or rather Ustāth=Eustathius), belongs to the pre-Ḥunainian group of translators; he had been commissioned by the philosopher Al-Kindī (who died about A.D. 870) to translate the *Metaphysics* for him.<sup>26</sup> We find his translation of the  $\alpha$  and of  $\Lambda$  up to 1072<sup>b</sup> 16 on the margins of the Leiden MS; it is almost complete, being only mechanically damaged here and there. From 1072<sup>b</sup> 16–1076<sup>a</sup> 4 the lemmata of the commentary of Averroës are given in his translation, as Father Bouyges rightly assumes, and, accordingly, the marginal translation stops. I refer to him as Ar<sup>u</sup>. Ishāq son of Ḥunain's (d.910)<sup>27</sup> version of the  $\alpha$  was used by Averroës (it will be referred to as Ar<sup>i</sup>). The Arabic text of the lemmata of  $\Lambda$  up to 1072<sup>b</sup> 16 is given in the version of Abū Bishr Mattā (d.940), one of the leading figures in the tenth-century Baghdad Christian-Arabic school of Aristotelian studies;<sup>28</sup> like most members of this school he did not know Greek and used to translate from previous Syriac translations, often those made in the school of Ḥunain son of Ishāq; he may, in this particular case, have used Ḥunain's translation of  $\Lambda$ , which is mentioned in Ibn an-Nadīm's *Fihrist*, but this is only a guess which cannot be proved (his translation will be referred to as Ar<sup>m</sup>). The beginning of  $\Lambda$  was no longer available in twelfth-century Spain; Averroës's text starts at 987<sup>a</sup> 6. The translator, Naẓīf, belongs also to the tenth-century group of Baghdad translators (referred to as Ar<sup>n</sup>)<sup>29</sup>. As we shall see, all these translators used reasonably good Greek MSS; in the case of Ishāq and the Syriac source of Mattā we may assume that the respective translators had made their own Greek text before they started to translate. But Ustāth and Naẓīf also show a remarkably good understanding of the by no means easy Greek text.

## II

Jaeger's edition of Aristotle's *Metaphysics* follows, independently, the pattern established first by Bonitz and elaborated in the editions of Christ, and especially in Sir David Ross's text (published for the first



time thirty-four years ago). This means, in the first instance, that it gives due recognition to A<sup>b</sup>, a not very diligently copied twelfth-century MS which represents an ancient tradition, as is evident from a comparison of a considerable number of its readings with variants mentioned by Alexander of Aphrodisias in his commentary on the *Metaphysics*; the tradition of which it is the only surviving witness may ultimately derive from a different version of Aristotle's original text, possibly an earlier draft of his lecture course. New and independent evidence for readings hitherto found in A<sup>b</sup> only would certainly be welcome as additional material for the reconstruction of this branch of the tradition, which became neglected in the later centuries of Byzantium. The remaining Greek MSS all seem to depend on a tradition represented by the tenth-century E and the comparatively recently discovered tenth-century J (which has been fully used both in Ross's and Jaeger's editions). Jaeger makes it seem very probable that these two MSS derive from a common ancestor II, a late Greek uncial manuscript without breathings and accents which had a number of variant readings recorded on its margin. Readings peculiar to this family (which may, again, go back to a text known to Alexander and, ultimately, to a later version of Aristotle's lecture course) are also followed by the Arabic translators. The value of the Arabic translations is obvious in cases where readings of II or A<sup>b</sup> are not guaranteed as old variants by Alexander or some similar witness; whenever they appear in the Arabic as well we can assume that they are older than A<sup>b</sup> and also than II. Moreover, recent emendations and suggestions are sometimes supported by the Arabs, and variant readings hitherto unknown occasionally appear.

I am quite aware that the evidence presented on the following pages is not exhaustive (quite apart from the fact that it is restricted to only three books of the *Metaphysics*) but I trust that it will be sufficient to prove that my claim is justified and that the Greek text of the *Metaphysics*, as far as it can be reliably ascertained from the Arabic versions, should be used in a future comprehensive critical edition of the text such as W. Jaeger had planned before 1933 (cf. his Praefatio p.V). My remarks are meant as a small contribution to this larger enterprise.

### III

I first propose to demonstrate that different Greek MSS were used in different translations of the same portion of the text of the *Metaphysics* and that ambiguous words could be understood in different ways by different translators. (There is, of course, no way of proving



whether the various translators just followed one MS at their disposal or whether they had first established a satisfactory Greek text from several MSS, as may well have happened in the school of Ḥunain.)

α1, 993<sup>b</sup>22 Ross decides (with Brandis) for the reading of Alexander and A<sup>b</sup> οὐ τὸ αἰδιον, whereas Jaeger prefers to follow a variant mentioned by Alexander and to be found in E, οὐ τὸ αἴτιον καθ' αὐτό. The Arabic translators were acquainted with both these old variants, Ar<sup>u</sup> following the tradition represented by Al and A<sup>b</sup>, Ar<sup>i</sup> siding with Alγρ and E. — 3,995<sup>a</sup>17 Ar<sup>i</sup> agrees with ΠA<sup>b</sup>Alγρ (τρόπος) against the 'citatio' of Alexander and Ar<sup>u</sup> (λόγος.)

Λ3,1070<sup>a</sup>18 we find that the reading of all the Greek MSS and of Ps.-Alexander Πλάτων ἔφη is supported by Ar<sup>u</sup>, and the genuine Alexander's οἱ τὰ εἶδη τιθέμενοι ἔφασαν by Ar<sup>m</sup> (it may well be that Ar<sup>m</sup> always reproduces the lemma of the genuine Alexander). — 1070<sup>a</sup>20 Ar<sup>u</sup> has γάρ with all the Greek MSS, Ar<sup>m</sup> and the genuine Alexander omit it. — 1070<sup>a</sup>19 the uncial writing AAA is understood as ἄλλα in Ar<sup>u</sup> (with Al<sup>p</sup> and Ross) but as ἀλλά in Ar<sup>m</sup> (with the genuine Alexander and E A<sup>b</sup>; there is no trace of ἄλλου J ἄλλ' οὐ Cherniss, Jaeger. (This is not necessarily an argument for the use of different MSS and we have to ask ourselves the same question about the two following variants). — 6,1072<sup>a</sup>5 Ar<sup>m</sup> presupposes the correct reading ἐνέργεια, supported only by Al<sup>p</sup>; Ar<sup>u</sup> the dative ἐνεργείᾳ to be found also in ΠA<sup>b</sup>. — 7,1072<sup>a</sup>34 ΠΩΣ is rightly understood as πώς by Ross but he has a predecessor in Ar<sup>u</sup>; Ar<sup>m</sup> takes it as the interrogative adverb πῶς, together with Al<sup>p</sup> and ΠA<sup>b</sup>. — 4,1070<sup>a</sup>33 the accepted reading πάντων is supported by Ar<sup>u</sup>Al<sup>p</sup> and II, whereas πάντα is available in Ar<sup>m</sup> and A<sup>b</sup>. — 7, 1072<sup>a</sup>26 we find κινούμενα in Ar<sup>u</sup> and II but the wrong reading κινούμενον in Ar<sup>m</sup> and A<sup>b</sup>. — 1072<sup>b</sup>3 δέ Jaeger, Ar<sup>u</sup> II: δῆ Ross, Ar<sup>m</sup> A<sup>b</sup>. — 1072<sup>b</sup>24 the omission of εἶ is not a 'separative error' of J but probably an ancient variant since the word is missing in Ar<sup>u</sup> as well; but Averroës also knew the common reading εἶ ἔχει, 'from the manuscript of Alexander' (p. 1615K Bouyges).

#### IV

I now proceed to list a few passages where variant readings or glosses have been interpolated in all three or one of our Greek manuscripts and where Arabic evidence supports the conclusions of recent editors. A6,987<sup>b</sup>22 either τὰ εἶδη or τοὺς ἀριθμούς is superfluous and disturbing. Christ and Jaeger have thrown out τοὺς ἀριθμούς as a marginal gloss; it is also omitted by Ar<sup>n</sup> (cf. Bouyges, *Notice* p. CLXX and

Jaeger's apparatus). — Contamination of variants has been claimed by Jaeger (Praefatio p. XIV) in A8,988<sup>b</sup>25 τῶν γὰρ σωμάτων τὰ στοιχεῖα τιθέασι μόνον τῶν δ' ἁσωμάτων οὐ [ὄντων καὶ ἁσωμάτων] E Al<sup>c</sup>; the bracketed words are not only omitted by A<sup>b</sup> but by Ar<sup>n</sup> as well and the text of A<sup>b</sup> is thus confirmed as an ancient reading. — The case of Γ 2,1004<sup>a</sup>32 where ὅπερ ἐν ταῖς ἀπορίαις ἐλέχθη is superfluous is similar: the words to be bracketed do not occur in A<sup>b</sup> and Ar<sup>u</sup>, the omission is also mentioned as a variant by a fifteenth-century marginal notation in E (cf. *Hermes* 52,1917, p. 491 and Ross's text). — The words ἡ δ' αὖτις in Δ1, 1069<sup>a</sup>32 have been bracketed since Freudenthal (*Abh. Berlin* 1885, p. 72) published the genuine Alexander, who knew both readings and had decided against the interpolation. The clause is also missing in Ar<sup>m</sup> (Ar<sup>u</sup> is not available) and Themistius (who can partly now be read in Arabic instead of the Hebrew text published by Landauer, cf. 'Abdurrahmān Badawī, *Aristū 'inda-l-'Arab*, Cairo, 1947, p. 331,8). — 4,1070<sup>b</sup>24 [καὶ εἰς ταῦτα διαιρεῖται ἡ ἀρχή] Bonitz, Jaeger: the words are omitted in Ar<sup>m</sup> but translated in Ar<sup>u</sup>, which proves that they did not occur in one branch of the ancient tradition. In <sup>b</sup>29 the same clause is missing in Al<sup>p</sup> and A<sup>b</sup> and in both Arabic translations and deleted by Bonitz, Ross and Jaeger. The evident gloss 8, 1073<sup>b</sup>33 τοῦτ' ἔστιν . . . τάξιν, first noticed by Christ and omitted in E, has not been translated by Ar<sup>u</sup>.

The following passages show the Arabs supporting other suggestions of modern editors. A9, 993<sup>a</sup>5 Bonitz has changed the senseless σμα and μ of the MSS to ζα and δ, following Alexander's paraphrase; this obviously correct reading is also reproduced in Ar<sup>n</sup>. — Δ2, 1069<sup>b</sup>32 Ross follows Al<sup>c</sup> and the Greek MSS in reading οὐ, whereas Jaeger prefers Al<sup>p</sup> and Bonitz's ο which is presupposed by both Ar<sup>u</sup> and Ar<sup>m</sup>. — 5, 1071<sup>a</sup>9 Ross proposes to read ἀμφοῖν στέρησίς τε, οἶον . . . This reading is presupposed by Ar<sup>m</sup> (p.1536,4 Bouyges) and Averroës; Ar<sup>u</sup> (p.1537,4 Bouyges) follows the text provided by all the Greek MSS and accepted by Jaeger . . . ἀμφοῖν, στέρησις δὲ οἶον . . . — In 7, 1072<sup>b</sup>28 the δὴ proposed by Bonitz instead of the reading δέ in ΠA<sup>b</sup> is confirmed by Ar<sup>u</sup> and 'the manuscript of Alexander' (p.1615n Bouyges). Whether Themistius " can be referred to in support of δὴ (cf. Ross's apparatus) is doubtful but not impossible (cf. A. Badawī, *op. cit.* p.18,ii). In 8, 1073<sup>b</sup>2 Christ proposed to read (with Al<sup>p</sup>) the indefinite pronoun τις for the interrogative pronoun provided by the MSS; the same is to be found in Ar<sup>u</sup>. — The reading ἐπτά in 8, 1074<sup>a</sup>13 is accepted by Bonitz and Ross but Jaeger believes it to be corrupt, referring to Alexander's teacher Sosigenes' doubt 'nam ἐννέα desi-

derari'. The text of Ar<sup>u</sup> (p. 1670 m and note 61 Bouyges) has 'seven' but this is changed to 'nine' by the same hand in the Leiden MS. It must however be said that the Arabic numerals for 7 سبعة and 9 تسعة look very similar, and that the change may be evidence of the intelligence of the scribe and not necessarily reflect the Greek variant.

## V

The main task of the critical editor of the *Metaphysics* is however obviously the judicious choice between the different recognised primary authorities for the actual text. The hitherto neglected Arabic evidence sides sometimes with one, sometimes with another group of witnesses and, accordingly, sometimes supports the editorial decisions and sometimes agrees with the variants rejected. I shall first deal with a number of passages in which the Arabic versions agree with the readings adopted in Jaeger's new text.

### (i)

Λ4, 1070<sup>b</sup>25 Jaeger has retained οὔσα with Π and Ar<sup>m</sup> Ar<sup>u</sup> and postulated that something like <οὐκ ἔστι στοιχεῖον> has fallen out. A<sup>b</sup> alone has καὶ οὐσία instead (which is accepted by Ross). — Similarly he bases his attempt at restoring the disturbed clause 7, 1072<sup>a</sup>24 on the impossible text κινεῖν καὶ μέσον which is to be found in Π and in Ar<sup>m</sup> and Ar<sup>u</sup> as well; the scribe of A<sup>b</sup> and Bessarion (and Bonitz and Ross) have deleted καί. Neither Jaeger nor Ross offers any final solution of the difficulty.

In some passages the Arabic versions support the right transcription of uncial manuscripts. Λ3, 1070<sup>a</sup>8 the right spelling αὐτῶ is found in more recent MSS and can be inferred from Ar<sup>m</sup> and Ar<sup>u</sup>; there is αὐτῶ in Π and εἰαυτῶ in A<sup>b</sup>. — 6, 1071<sup>b</sup>16 the right breathing and accent in Π, αὐτη, and Ar<sup>m</sup> and Ar<sup>u</sup>: αὐτή A<sup>b</sup>. — 9, 1074<sup>b</sup>36 αὐτῆς J Al<sup>p</sup> (εἰαυτῆς), Ar<sup>u</sup>: αὐτῆς E A<sup>b</sup>. — 5, 1071<sup>a</sup>8 ἐνεργεία Al<sup>c</sup> Ar<sup>m</sup> Ar<sup>u</sup>: ἐνέργεια J A<sup>b</sup>. — 6, 1071<sup>b</sup>22 the correct nominative ἐνέργεια is to be found in A<sup>b</sup> and Ar<sup>m</sup> and Ar<sup>u</sup>, the dative ἐνεργείᾳ in E J (and in an anonymous Arabic paraphrase, cf. A. Badawī, *Aristū 'inda'l'Arab*, p. 4, l. 3 and Bonitz).

Then there is another group of variants of this class which are likely to be pre-Byzantine since they are borne out by Arabic evidence: A6, 987<sup>b</sup>6 ὅρον only A<sup>b</sup>, proved as ancient reading by Al<sup>p</sup> and Ar<sup>n</sup>: λόγον E. — 8, 989<sup>a</sup>26 εὐλόγως Al<sup>c</sup> Ar<sup>n</sup> A<sup>b</sup> and the fifteenth-century corrector of E (E γρ): ἀλόγως E Ascl Al p. 68,3. The clause 989<sup>a</sup>26 ὅλως . . . <sup>a</sup>30 φησιν has been suspected by Jaeger but not definitely marked by the



sign [ ] (cf. *Praefatio* p. XVIII) denoting a later addition by Aristotle himself. It is omitted in Al<sup>p</sup> and A<sup>b</sup> but preserved in E Ascl and Ar<sup>n</sup>. — Ar<sup>i</sup> agrees in α 2, 994<sup>b</sup>15 with Al<sup>p</sup> and A<sup>b</sup> in reproducing τοῖς οὖσιν against the reading τοιούτοις of Π (and Bonitz).

Δ2, 1069<sup>b</sup>31 καὶ ἡ ὕλη Al<sup>p</sup>ΠAr<sup>m</sup>: ἡ ὕλη A<sup>b</sup>. The reading presupposed in Ar<sup>u</sup> is not unambiguously clear. — 4, 1070<sup>a</sup>36 ἡ οὐσία Jaeger, Bonitz, A<sup>b</sup>Ar<sup>m</sup>Ar<sup>u</sup>J (om. ἡ): οὐσίαι E corr. J<sup>2</sup>, αἱ οὐσίαι E<sup>2</sup> Ross. — There is no trace of the variant reading ἡ in 5, 1071<sup>a</sup>9 which is mentioned on the margin of E by the scribe himself, καί is to be found in Ar<sup>m</sup> and Ar<sup>u</sup> as in ΠA<sup>b</sup>Al<sup>c</sup>. — 5, 1071<sup>a</sup>14 ἔτι A<sup>b</sup> Ar<sup>m</sup> Ar<sup>u</sup>: εἰ Π, Bonitz. — 6, 1071<sup>b</sup>9 Ar<sup>m</sup> and Ar<sup>u</sup> side with all the MSS in reading ἄρα against γάρ offered as a variant by a later student of E. — 1071<sup>b</sup>13 the Arabic *takūnu* (Ar<sup>m</sup> Ar<sup>u</sup>) instead of *takun*, more common in such clauses, may be explained as representing rather a Greek ἔσται (J Al<sup>p</sup>, Bonitz) than ἔστι (E A<sup>b</sup>). If this equation proves acceptable, the Arabic versions may reflect the two variant readings recorded 1071<sup>b</sup>17 ἔσται ΠAl<sup>c</sup>, possibly presupposed in Ar<sup>u</sup> (*takūnu*), as against ἔστι A<sup>b</sup> and Ar<sup>m</sup> (*takun*). — 1072<sup>a</sup>1 there is no confirmation of A<sup>b</sup>'s omission of ἦν in the Arabic versions; Ar<sup>m</sup> has it, together with Π; Ar<sup>u</sup> has unfortunately not translated the words ἦν . . . εἶναι. — 7, 1072<sup>a</sup>29 διότι A<sup>b</sup>, corr. Eγρ, Ar<sup>m</sup> Ar<sup>u</sup>: δὲ ὅτι Π. — In the important passage 1072<sup>b</sup>4 Jaeger follows the reading *κινουμένων* provided by Π and the first hand of A<sup>b</sup> and confirmed by Ar<sup>m</sup>; Ar<sup>u</sup> translates 'by its movement' which may point to the same Greek reading: *κινούμενον* corr. A<sup>b</sup>, Bonitz (and, as it seems, the anonymous Arabic paraphrase, cf. A. Badawī, *Aristū*, etc., p. 6,3): *κινούμενα* Ross. — 1072<sup>b</sup> ἄλλως Jaeger with Π Al<sup>p</sup> and Ar<sup>m</sup> (Ar<sup>u</sup> is missing here): καὶ ἄλλως A<sup>b</sup>, Bonitz, Ross. — The words καὶ αἰδῖος 1072<sup>b</sup>30 which are left out in Pseudo-Alexander's paraphrasis occur also in Ar<sup>u</sup>. — In 8, 1073<sup>b</sup>4 Ar<sup>u</sup> sides with the manuscript reading *φορῶν* against *σφαιρῶν* Al<sup>c</sup>. — Again, Ar<sup>u</sup> read ἐπεὶ οὖν in his MS in 1074<sup>a</sup>6 against the ὥστε of Al<sup>c</sup>. — 1074<sup>a</sup>10 Ar<sup>u</sup> supports the reading δῆ of Π and the first hand of A<sup>b</sup> against the correction δέ in A<sup>b</sup> and Bonitz's text.

## (ii)

I now give some illustrations of the opposite case, reporting a number of passages where the Arabic text agrees with readings rejected in Jaeger's edition.

The old variant τὸ τῇ γενέσει πρότερον τῇ φύσει ὕστερον in A 7,989<sup>a</sup>16, to be found in A<sup>b</sup> and known as a variant to Asclepius and Alexander (p. 66,1) was translated by Ar<sup>n</sup>. — 8,990<sup>a</sup>25 Jaeger and Ross



read μέν, following Al<sup>p</sup>: Bonitz adopted the reading of E μέν ἔν; A<sup>b</sup> and Ar<sup>n</sup> have ἔν. — 9,992<sup>a</sup>24 Ar<sup>n</sup> and A<sup>b</sup> have φιλοσοφίας instead of σοφίας (E and commentators).

α 2, 994<sup>b</sup>9 Jaeger decides for ἐπεί with A<sup>b</sup>Al<sup>c</sup>, whereas Ross and Bonitz prefer ἔτι, the reading of Π, which is supported by Ar<sup>i</sup> and Ar<sup>u</sup>.

Λ1, 1069<sup>a</sup>22 Bonitz and Jaeger accept ταῦτα οἶον on the authority of Al<sup>c</sup>: Ross follows Π and Ar<sup>m</sup> and Ar<sup>u</sup> in reading ταῦτα ἀλλά. — 2, 1069<sup>b</sup>23 Jaeger proposes a brilliant emendation of a desperate line, μέν: Ar<sup>m</sup> and Ar<sup>u</sup> have the corrupt reading ἡμῶν in common with Π A<sup>b</sup>. The Arabs, then, give no support to E γρ: ὁμοῦ, adopted by Bonitz and Ross, which is, evidently, a mistaken guess by an ancient or medieval scholar. — 4, 1070<sup>b</sup>7 the wrong reading στοιχείων (for στοιχεῖον A<sup>b</sup>) is not only to be found in Al<sup>c</sup> and Π but also presupposed in Ar<sup>m</sup> and Ar<sup>u</sup>. — 1070<sup>b</sup>20 Jaeger decides with A<sup>b</sup> for the plural χρώμασι; Bonitz's and Ross's preference for the singular χρώματι is supported by Ar<sup>u</sup> and Ar<sup>m</sup> as well as Π. — The Arabic translators are often good in the correct interpretation of uncial script as has been shown. But Christ's evident reading ταῦτά in 5, 1071<sup>a</sup>1 has not been anticipated by them, both Ar<sup>m</sup> and Ar<sup>u</sup> presuppose ταῦτα with the MSS and Al<sup>c</sup>. — 1071<sup>a</sup>12 ὦν alt. Bonitz, Jaeger; codd. and Al<sup>c</sup>: but καὶ ὦν Ar<sup>m</sup> Ar<sup>u</sup> and E γρ: ὦν ἐνίων Ross. — In the difficult clause 1071<sup>a</sup>24 Jaeger follows the reading of Π and William of Moerbeke's Latin translation ἤδη τὰ τῶν οὐσιῶν. Ross follows a similar line by understanding the reading εἶδη of A<sup>b</sup> J<sup>2</sup> ex corr. as εἰ δὴ (with Rolfes). But the Arabic translations (Ar<sup>m</sup> and Ar<sup>u</sup>) understand εἶδη (as Bonitz) or rather τὰ εἶδη (as Al<sup>c</sup> [one MS] and Christ). — The second πῶς in 1071<sup>b</sup>2 is omitted in A<sup>b</sup> and Ar<sup>m</sup> (Ar<sup>u</sup> is not available); it is provided by Π and Al<sup>p</sup>. — 6, 1072<sup>a</sup>11 Ar<sup>u</sup> (p. 1571,1 Bouyges) omits αἰεί with Π. — 7, 1072<sup>a</sup>30 only Π and Al<sup>c</sup> have γάρ, A<sup>b</sup> Εγρ Ar<sup>m</sup> and Ar<sup>u</sup> δέ. — 1072<sup>b</sup>5 Jaeger's impressive suggestion ἐνεργεία has some slight support in J (ἐνεργεια without accent); Ar<sup>m</sup> (Ar<sup>u</sup> is missing) with E A<sup>b</sup> Al<sup>c</sup> read the nominative (as Bonitz and Ross do). — 8, 1073<sup>b</sup>4 φιλοσοφία is Bonitz's correction (ex Al<sup>c</sup> p.702,8 and Them. p.23,15/26,15 Landauer): Ar<sup>u</sup> has φιλοσοφίας with all the MSS. — 1074<sup>a</sup>14 Ar<sup>u</sup> follows the reading φορῶν known from Themistius (p.24,29/28,8) and Simplicius *De caelo* (506,4) whereas the Greek MSS and Al<sup>c</sup> have σφαιρῶν, which all the recent editors accept. — 1074<sup>a</sup>16 Ar<sup>u</sup> has καὶ τὰς αἰσθητάς with the MSS (and Bonitz): Al<sup>c</sup>, Goebel and subsequent editors remove the words from the text. — 1074<sup>a</sup>38 ἐν μόνον is not omitted in Ar<sup>u</sup> with Π (and Bonitz) against A<sup>b</sup>, followed by Ross and Jaeger.

## VI

Finally, I should like to call attention to a few variant readings which have no parallel in any Greek MS hitherto collated and which seem to me worth mentioning.

A 5, 987<sup>a</sup>28 παρὰ μὲν οὖν τῶν πρότερον καὶ τῶν ἄλλων the words καὶ τῶν ἄλλων are bracketed as a variant reading by Jaeger (cf. Praefatio p. XIV and *Hermes* 52, p. 491). Ar<sup>n</sup> read something like καὶ τῶν ὕστερον instead (p. 60, 12, Bouyges). One may compare Alexander p. 49, 17: τουτέστι καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν μετ' ἐκείνους and Sir David Ross, *Aristotle's Metaphysics* I p. 157: "the earlier and the later thinkers before Plato".

Instead of the clause α 2, 994<sup>a</sup>22 ἢ (Jaeger, A<sup>b</sup> E<sup>2</sup>: μὴ Bonitz, Ross E<sup>1</sup> J Eγρ Al<sup>p</sup>) ὥς τόδε λέγεται μετὰ τόδε, οἶον ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια — which Jaeger judges to be a gloss added by a copyist familiar with Δ 24, 1023<sup>b</sup>5 — both Ar<sup>u</sup> and Ar<sup>i</sup> have put in a different example which I should like to reconstruct tentatively in the following way (cf. pp. 23, 3 and 26, 1 and 5 Bouyges): μὴ ὥς τόδε λέγεται μετὰ τόδε, οἶον ἐξ ἀτμίδος ὀμίχλη. For the meaning of the new variant cf. Aristotle, *Meteor.* I 9, or, e.g., Alexander, *Meteor.*, p. 44, 28ff. Hayduck: ἔστι δὲ ἡ μὲν ἐξ ὕδατος μεταβολὴ καὶ ἡ ἐκ τούτου γινομένη ἀναθυμίασις ἀτμίδος, ἡ δ' ἐξ ἀέρος γινομένη σύγκρισις καὶ μεταβολὴ εἰς ὕδωρ νέφος. τὴν δὲ ὀμίχλην φησὶν εἶναι τῆς εἰς ὕδωρ συγκρίσεως καὶ μεταβολῆς τῆς νεφέλης περίττωμα· τὸ γὰρ ὑπολειφθὲν ὑπὸ τῆς νεφέλης ἐν τῇ εἰς ὕδωρ μεταβολῇ ὀμίχλη. γίνεται δὲ καὶ ἐν τῇ τῆς ἀτμίδος εἰς νέφος μεταβολῇ ὀμίχλη, τῆς ἀτμίδος μὴ ὁμοίως συγκριθείσης καὶ πηληθείσης. A look at the Arabic text of Δ 24, 1023<sup>b</sup>5, to which Jaeger refers, shows that Ar<sup>u</sup> was quite able to translate Ἰσθμια and Ὀλύμπια adequately. Hence it is very unlikely that Ar<sup>u</sup> and Ar<sup>i</sup> read the vulgate text in α 2 and changed it on their own account because their readers could not make sense of the Greek festivals. They have then preserved a genuine Greek variant which fits the context quite well and is not mentioned in any Greek commentary as far as I know. Its very existence may be quoted in support of Jaeger's solution of the textual difficulty of the passage.

A few minor variants in Δ may also be quoted. Instead of the evidently correct second εἴτα in 2, 1069<sup>a</sup>21 (A<sup>b</sup> Al<sup>p</sup>) Ar<sup>m</sup> has καί, Ar<sup>u</sup> agrees with the reading ἢ of Π. — 1069<sup>a</sup>24 τοιαῦτα οἶον (cf. Jaeger's apparatus) is the reading of Ar<sup>u</sup>, Ar<sup>m</sup> has ταῦτα οἶον like the Greek MSS. — 3, 1069<sup>b</sup>36-1070<sup>a</sup>1 Ar<sup>u</sup> has ὑπὸ τινος καὶ ἐξ οὗ καὶ εἰς τι, to be compared to A<sup>b</sup> ὑπὸ τινος καὶ εἰς τι καὶ ἐξ οὗ. Ar<sup>m</sup> presupposes

ἐκ τινος (or ἐξ οὗ) καὶ εἰς τι. The obviously correct text is *II* ὑπό τινος καὶ εἰς τι. Ἐξ οὗ may be an old variant of ὑπό τινος. — In 7, 1072<sup>a</sup>24 we find an unwanted explanatory addition κινεῖ <οὐ κινούμενον> in Ar<sup>m</sup> as against κινεῖ in *II* A<sup>b</sup> and Ar<sup>u</sup>. — Similarly Ar<sup>m</sup> presupposes in 1072<sup>b</sup>4 something like <ἐκεῖνα> or <ταῦτα> τᾶλλα. — Very odd is Ar<sup>u</sup> ἐν τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ αἰσθητῷ for ἡ νόσις in 1072<sup>a</sup>30.

## VII

The results of this rapid survey of more than one hundred Arabic passages are in no way startling but not without relevance. (I have examined 57 readings of Uṣṭāth, 5 of Ishāq, 42 of Mattā, 10 of Naẓīf.) None of the Arabic translators followed one of the two assumed primary authorities (*II* and A<sup>b</sup>) exclusively: on the contrary, they appear to mix readings which we can trace in the two different families available to us and in the Greek commentaries. This is in itself scarcely surprising and agrees with the practice followed by Alexander in his commentary, which contains the only ancient text due to an eminent scholar which we can study in some detail. The Greek MSS used by the translators were certainly written in uncial characters and not yet transcribed. I have pointed out before that we are in no position to decide whether any of the Arabic translators established his own Greek text before he set to work but that this possibility cannot be ruled out. I have tried to find out whether the comparison of the translations with our different Greek textual sources allows us to state whether any of the four Arabic translators shows a stronger leaning towards a particular trend of the Greek tradition. Close scrutiny of the passages discussed above shows that the evidence is almost equally balanced in the case of Ar<sup>u</sup> and Ar<sup>m</sup> (Ar<sup>m</sup> may well reproduce the lemmata of the lost genuine commentary of Alexander); Ar<sup>n</sup> seems to be nearer A<sup>b</sup>. Moreover, any definite conclusion would have to be based on a complete collation of both the Arabic and Greek texts; to do this was outside the limited scope of this paper.

The gain on the Greek side is obvious. There appear to be thirteen cases where readings of A<sup>b</sup> are now confirmed as ancient readings for the first time; seven additional A<sup>b</sup> readings are also known from Alexander or Pseudo-Alexander, two appear also on the margin of E (E γρ). It is thus no longer possible to suspect that any of these readings are merely late innovations or corruptions. The exact date of the early Byzantine scholarly edition *II* is not known ("codex venerabilis labentis antiquitatis temporibus scriptura unciali continua exaratus" Jaeger). But since



none of the Arabic versions is derived from this text (as the majority of our Greek MSS is), the results of the comparison of *II* with the Arabic versions hold good even if *II* were to be dated about 800 and roughly contemporary with the different Greek MSS used by the Arabic translators (which may also have been considerably older). I count fourteen passages where Arabs agree with *II*; there are, in addition, five passages which were hitherto only confirmed by Alexander or Pseudo-Alexander. One reading of J is confirmed by Arabs, two more whose agreement with Alexander had been noticed before; one reading of E, one more confirmed before by Asclepius, three more by Alexander (one as a variant); one of E γρ. Ten readings hitherto known only from Alexander occur in the Arabic as well. In thirteen cases where *II* A<sup>b</sup> stand against other readings they are supported by Arabic evidence; in three more cases of this type *II* A<sup>b</sup> and Alexander agree with an Arabic version, in one case E A<sup>b</sup>.

I am aware that much more remains to be done and said before any final conclusion can be reached. But there can be no doubt that it will be rewarding if future editors of Aristotle would not disregard the Arabic versions — and the same applies to all the other authors of whom Arabic translations exist. The results may be particularly interesting in the case of texts which have not been well edited or which have not come down to us in good and reliable Greek manuscripts.

This is all small coin. But “is enim auctor est Aristoteles quem vel minimum iuvisse aliquam fortasse laudem mereatur” (Casaubonus).

## NOTES

1. *Analecta orientalia ad Poeticam Aristoteleam* (London, 1887). *The Poetics of Aristotle, translated from Greek into English and from Arabic into Latin, with a revised text, introduction, commentary, glossary and onomasticon* (London-New York-Toronto, 1911).

2. On the Arabic version of Aristotle's Rhetoric, *Semitic Studies in memory of Alexander Kohut* (Berlin, 1897), pp. 376ff.

3. Remarks on the Arabic version of the Metaphysics of Theophrastus, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1892, pp. 192ff. The Arabic version is mentioned neither in Ross-Fobes's critical edition of the “Metaphysical Fragment” (Oxford, 1929) nor in Prof. Regenbogen's comprehensive article “Theophrastos von Eresos” (Pauly-Wissowa, Supplement-Band VII).

4. Cf. my survey of ‘Previous Work on translations from the Greek’ in “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”, *Oriens* 6 (1953), p. 91ff.

5. *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, V–VII (Beirut, 1938–1952). Cf. *Orientalia*, 20 (1951), pp. 334ff.; 26 (1957), pp. 92ff.

6. *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, VII.
7. A. Badawi, *Manṭiq Aristū*, pp 1021ff.
8. Cf. the article Aristūṭālīs in the second edition of the *Encyclopedia of Islam*, vol. I, pp. 630ff. A comparative index of the logical treatises is being prepared by Dr. S. Afnan in Haifa, and an index of the Arabic version of Themistius' *De anima* by Dr. M. Lyons in Cambridge. Dr. G. Lewis in Oxford has completed a similar index of the so-called *Theology of Aristotle*, comparing it with Plotinus.
9. *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, V, i, pp. CXCVff.
10. *Op. cit.*, V 1, pp. CLXIff.
11. *Hunain ibn Ishāq Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, edited and translated into German by G. Bergsträsser (Leipzig, 1925).
12. *Op. cit.*, no. 115.
13. *Op. cit.*, no. 67. People told him that they had seen a rare MS in Aleppo but although he carefully looked for it there he did not find it.
14. *Op. cit.*, no. 122 and G. Bergsträsser, *Neue Materialien zu Hunain ibn Ishāq's Galen-Bibliographie* (Leipzig, 1932), p. 11. Hunain found there a copy of the *Περὶ τῶν ἐν τῷ Πλάτωνος Τιμαίῳ ἱατρικῶς εἰρημένων*, the greater part of which is nowadays lost (cf. *Corpus Medicorum Graecorum, Supplementum I*, Leipzig-Berlin, 1934).
15. In one case he went in search of a Greek MS of a work by Galen without success but found eventually comfort in the fact that Oribasius (s. IV) somewhere mentions that he had also been unable to trace a MS of the work in question (*op. cit.*, no. 80). The Greek text is in fact available and can be read in vol. XIV, p. 311ff. of Kuehn's edition (*Περὶ εὐπορίστων*).
16. *Op. cit.*, no. 115.
17. *Op. cit.*, no. 3.
18. *Op. cit.*, no. 74.
19. *Op. cit.*, no. 108.
20. *Op. cit.*, no. 95. Cf. also no. 20 (*Methodus medendi*).
21. Cf. *Oriens* 6 (1953), p. 112. Cf. also Ammonius, *De interpr.* p. 8, 24-28 Busse, a relevant passage, quoted in L. Minio-Paluello's Oxford text of the *De interpretatione* (Oxford, 1949), p. XIII. Cf. also H. Diels's discussion of the text of Aristotle's *Physics* (*Abhandlungen* of the Berlin Academy, 1882) and Sir David Ross in his edition of the *Physics* (Oxford, 1936), pp. 106ff.
22. Cf., for instance, *Oriens* 6 (1953), pp. 101ff. *passim*, pp. 113 f.
23. *Op. cit.*, p. 18 (p. 15 of the German translation).
24. Cf. C. A. Nallino, *Raccolta di Scritti Editi e Inediti*, vol. V (Rome, 1944), p. 125 and nn. 2 and 3.
25. As-Şafādī (died 1363). I owe the reference to this passage to F. Rosenthal, *Isis* 36 (1945-46), p. 253 f. Cf. also *Oriens* 6, p. 114.
26. Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, p. 251, 27 Flügel. Cf. *Oriens* 6, p. 121.
27. Cf. *Oriens* 6, pp. 98, 101ff., 113f., 130.
28. Cf. *Oriens* 6, pp. 97f., 108f., 130, 133ff.
29. Cf. S. M. Stern, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1956, p. 32.





## THE PLURALITY OF IMMOVABLE MOVERS IN ARISTOTLE AND AVERROËS

BY HARRY A. WOLFSON

IN his great and epoch-making work on Aristotle,<sup>1</sup> Professor Jaeger analyzes the various texts in which the conception of one immovable mover or of many immovable movers is dealt with by Aristotle.

First, there is the fragment of Aristotle's lost dialogue *On Philosophy*.<sup>2</sup> According to that fragment, there is only one solitary immovable mover of the world, a transcendent being, a pure form, completely separated from the celestial spheres.<sup>3</sup> This transcendent immovable mover imparts to the celestial spheres the circular motion which is common to all of them, acting upon them as a final cause. The motions which are peculiar to the planets are due neither to that transcendent immovable mover nor to any other transcendent immovable movers; they are due to souls which are immanent in these planets.<sup>4</sup> This view, in so far as it relates to one transcendent immovable mover, with no reference to what causes the motions of the erratic stars, is maintained in *Metaphysics* XII,<sup>5</sup> which in its original form did not include chapter 8,<sup>6</sup> and it is also assumed in a passage in *On the Motion of Animals*.<sup>7</sup> Both these works were composed before *Physics* VIII.

Then, there is the discussion of the immovable mover in *Physics* VIII, especially chapter 6. In its original form, chapter 6, according to Professor Jaeger, assumed, again, the existence of only one transcendent immovable mover, and it contained no reference at all to what was the cause of the peculiar motions of the planets. But later, when the question of the possibility of a plurality of immovable movers, one for each planetary sphere, was raised in his School, Aristotle inserted three interpolations in that chapter. In one place (258b, 11), after using the expression "something eternal which first imparts motion", he added, "whether one thing or a plurality". In another place (259a, 7-20), after using the expression "first mover", he added that it may be "one" or "more than one" and proceeded, first, to show why "we ought to suppose that there is one rather than many" and that "it is sufficient to assume only one mover" and, second, to prove that the first mover "must be" something that is "one". In still another place (259b, 28-31), he assumes, without saying so explicitly, that besides the

immovable mover there is a mover for each planetary sphere and that the mover of each planetary sphere is moved accidentally, and, with these assumptions in his mind, he proceeds to explain how the accidental motion of these movers of the planetary spheres differs from the accidental motion of the souls of terrestrial creatures. In the case of the former, he says, it means being moved not by themselves but by something else, namely, the outer sphere; in the case of the latter it means being moved by themselves, namely, through the change of the place of their bodies.<sup>8</sup> The evidence for the interpolative character of these three passages is primarily linguistic.<sup>9</sup>

Finally, there is the discussion of the immovable mover in *Metaphysics* XII, 8, which in its original form did not include the passage in 1074a, 31-38. In this chapter Aristotle assumes a plurality of immovable movers, as many as the number of the spheres, though he presents this view only as probable and not as necessary. All these immovable movers, like the first immovable mover, are transcendent beings, existing apart from the spheres which are moved by them and, according to Jaeger, they are, unlike the "sphere-movers" in the third interpolated passage in *Physics* VIII, 6, not moved accidentally by the first sphere.<sup>10</sup> But after having advanced the theory of a plurality of transcendent immovable movers, Aristotle, as a sort of self-criticism, noted down on the margin of his manuscript of chapter 8 an argument in support of the uniqueness of the transcendent immovable mover, which is contained in passage 1074a, 31-38. "His faithful editors," says Professor Jaeger, "introduced it into the text", where it stands as a glaring contradiction to the rest of the chapter. The evidence for the interpolative character of this passage is not only its inconsistency with the rest of the chapter but also the fact that it is foreign to its context from a linguistic point of view.<sup>11</sup>

The linguistic evidence marshalled by Jaeger should be quite sufficient to establish the interpolative character of the passages. Still certain questions arise in our mind. With regard to the third interpolation in *Physics* VIII, 6, it would seem strange that Aristotle, on introducing the unexpected movers of the planetary spheres, should not have changed the text somewhere in order to prepare the mind of the reader for this new piece of information. Then, with regard to the interpolation in *Metaphysics* XII, 8, it would seem even stranger that Aristotle's "faithful editors" should have introduced into the text a statement which appears to be so glaringly contradictory to the entire context of the chapter, without trying at least to soften down the contradiction. While indeed editors, and even authors, in their use of

scissors and paste may occasionally overlook a grammatical incongruity in gender or number or tense, they are not likely to introduce, without proper warning, something new, which has not been anticipated by the context, or, worse still, to introduce something contradictory to the context, without attempting to revise the original text. Let us then examine these two chapters and see whether the two questions we have raised cannot be answered.

The key to the answer of these two questions is the term "first" used as a qualification of the expression "immovable mover". Whenever the expression "first immovable mover" occurs as a description of the mover of the first outer sphere and is used in the sense of a transcendent being which moves that sphere as a final cause, it is quite obvious that the term "first" is used not in contrast to the souls of animals which, though immovable movers, are not transcendent beings and do not move the animal bodies as final causes, but rather in contrast to immovable movers of the second and third and all the other inner spheres, which, like the first immovable mover, are conceived as transcendent beings that move their respective spheres as final causes. Now in *Physics* VIII, 6, it will be noticed, in the two places where the question of a plurality of movers is raised, the subject of the question is not simply "movers" but rather "first immovable mover"<sup>12</sup> or "first mover".<sup>13</sup> Moreover, when Aristotle concludes that "it is sufficient to assume only one mover" he describes that one mover as the "first of the immovables" (*πρῶτον τῶν ἀκινήτων*).<sup>14</sup> From all these it may be gathered that in this chapter, as it now stands, Aristotle started with the assumption that there were many immovable movers, at the head of which was a first immovable mover, and it is with regard to this first immovable mover that he raised the question whether there was one or more than one and decided that there was one.

The reason why it should occur to Aristotle to raise the question whether there was one or more than one first immovable mover may be found in the following considerations. In *De Caelo*, he debates the question whether there is one world or many worlds.<sup>15</sup> Now, if there were many worlds, there would of course have to be many first immovable movers. In the *Physics*, he refers to those who believe in the existence of an infinite number of worlds.<sup>16</sup> Again, if there were an infinite number of worlds, there would of course have to be an infinite number of first immovable movers. In an extant fragment of his lost dialogue *On Philosophy* he discusses the question whether there is "one first principle (*ἀρχή*) or many" and concludes that there must be one.<sup>17</sup> From the context it may be inferred that the term *arche* is used there



with reference to what in the other fragment, quoted above, Aristotle alludes to as the immovable mover of the world and also that the discussion is on the basis of Plato's as well as Aristotle's own theory of the existence of only one world, so that the question discussed in *On Philosophy* is whether on the theory of the existence of one world there was one first principle or many. Similarly in *Metaphysics* XII, 10, Aristotle argues against Speusippus and others who, on the theory of the existence of only one world, "give us many governing principles",<sup>18</sup> and he cites against them the Homeric saying: "The rule of the many is not good; one is the ruler."<sup>19</sup>

It is with all this in the back of his mind that Aristotle, we have reason to believe, raises here the question whether there is one "first immovable mover" or more than one and, if the latter, whether finite or infinite. The question as posed by him is vague enough to apply either to the assumption of many worlds or to that of one world. But, inasmuch as the assumption of an infinite number of worlds has already been disowned by him in the *Physics*<sup>20</sup> and the assumption of many worlds has already been explicitly rejected by him in *De Caelo*,<sup>21</sup> he does not discuss here the question of the plurality of immovable movers on the assumption of more than one world; he discusses it only on the assumption of one world. Thus assuming that there is only one world, he first tries to show, on the basis of the facts by which the existence of an immovable mover is demonstrated, that the assumption of more than one immovable mover, whether infinite or finite, would be a gratuitous assumption.<sup>22</sup> Then, on the basis of the continuity of the motion in this one world, he tries to show that there must be only one first immovable mover.<sup>23</sup>

Aristotle has thus established in the first part of chapter 6 of *Physics* VIII that there is only one "first immovable mover", which is the mover of the outer sphere, and he has also indicated, by his carefully qualifying the "immovable mover" by "first", that there are other immovable movers, which are the movers of the planetary spheres. But having in mind Plato's suggestion in *Laws* X, 898E-899A, that the movers of the heavenly bodies, which to Plato were bare stars, might reside in those bodies after the analogy of souls in animals, he tries to show that neither the first immovable mover nor the immovable movers of the planetary spheres can be conceived after the analogy of souls in animals. His argument falls into two parts. First, with regard to the first immovable mover, he shows that unlike souls in animals, which are moved accidentally, the first immovable mover must be immovable even accidentally (259b, 1-28). Second, with regard to the immovable

movers of the planetary spheres, he shows that, though his argument for the denial of accidental motion in the first immovable mover does not apply to these immovable movers of the planetary spheres, still, unlike the accidental motion of souls of animals, which is by themselves, namely, by the bodies in which they reside, the accidental motion of the immovable movers of the planetary spheres is by something else, namely, by the first sphere (259b, 28-31).

What this distinction between the two kinds of accidental motion means is this. Both animals and the planetary spheres have two types of motion: one common to all animals as a class and to all planetary spheres as a class; the other peculiar to each animal as an individual and to each planetary sphere as an individual. The common motion in the case of animals consists in such natural motions as increase, decrease, and respiration, and the cause of these motions is to be found in the atmosphere and the many things that enter into the animal<sup>24</sup>; the common motion in the case of the planetary spheres is their common circular motion round the centre of the world, and the cause of this motion is the circular motion of the outer sphere, that is, the sphere of the fixed stars, which in turn is caused by the first immovable mover. The peculiar motion in the case of animals consists in the various locomotions of individual animals, and the cause of these peculiar motions is to be found in the souls which exist in the bodies of animals; the peculiar motions in the case of the planetary spheres consists in the various motions of the individual planetary spheres which, according to Aristotle, are fifty-five in number,<sup>25</sup> and the cause of these motions of the planetary spheres is to be found in the individual immovable mover of each of these planetary spheres. Now each individual mover of each individual planetary sphere stands in a fixed and constant relation toward the individual planetary sphere in which it causes its peculiar motion, but, inasmuch as each individual planetary sphere is moved round the centre of the world by the circular motion of the outer sphere, the immovable mover of each planetary sphere, whose relation toward that sphere is fixed and is never changed, participates, as it were, in that circular motion round the centre of the world and may thus be said to be moved accidentally. Accordingly, Aristotle says that while both the soul of the animal and the immovable mover of each planetary sphere are moved accidentally, the soul is moved accidentally by the motion which as a mover it produces in the animal, whereas the immovable mover of each planetary sphere is moved accidentally not by the motion which as a mover it produces in the sphere but by the motion produced in the sphere by the outer sphere.

The upshot of all these is that the movers of the individual spheres, like the first mover, do not exist in the spheres of which they are the movers. They are apart from them. They are transcendent beings. Like the first mover, they move their respective spheres as final causes. Still by the very nature of their fixed and constant relation toward the spheres in which they cause their individual motions they participate in the common circular motion round the centre of the world, caused in all these spheres by the outer sphere. It is on this account that Aristotle declares that in contrast to the first immovable mover all the other immovable movers are moved accidentally by something else.

We have thus explained *Physics* VIII, 6. We shall now take up *Metaphysics* XII, 8.

This distinction between the immovability of the first immovable mover and the immovability of the immovable movers of the planetary spheres, made by Aristotle in *Physics* VIII, 6, is assumed by him also in his discussion of the plurality of movers in *Metaphysics* XII, 8. In this chapter, as Jaeger has clearly shown, the planetary movers, though not expressly described as "separated", are still regarded by Aristotle as "existing apart" and as "transcendent".<sup>26</sup> But when we study the phrasing in this chapter carefully we shall find that these planetary movers, though existing apart and transcendent, are still assumed by Aristotle to have accidental motion. In his description of the first immovable mover under the name of "the principle ( $\alpha\rho\chi\eta$ ) and the first of beings"<sup>27</sup> or "the first and immovable substance",<sup>28</sup> he says that it is "immovable both essentially ( $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ) and accidentally ( $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ )",<sup>29</sup> but, when from the fact that the eternal spatial motion of the universe requires a first immovable mover he raises the question whether the eternal spatial motions of the planets similarly require immovable movers, he drops the terms "accidentally" and argues only from the existence of a "first mover" who must be "immovable essentially"<sup>30</sup> to the existence of a "substance" as the mover of each planetary sphere which is also "immovable essentially".<sup>31</sup> Nowhere in the entire chapter does Aristotle describe the movers of the planetary spheres as immovable accidentally. Moreover, nowhere in the entire chapter does he describe these movers of the planetary spheres as first movers, but, reserving the term "first" for that mover which he has already described as "immovable both essentially and accidentally", he describes the other immovable movers, those of whom he did not say that they are immovable also accidentally, as "second [and third and so on] according to the same order as the orbital motions of the stars".<sup>32</sup> This difference of phrasing in the description



of these two kinds of movers may at first sight appear to be without any significance. But in the light of the statement made in *Physics* VIII, 6, that the movers of the planetary spheres are movable accidentally by something else, the description here of each of the movers of the planetary spheres as being "immovable essentially" and not as being, like the mover of the sphere of the fixed stars, "immovable both essentially and accidentally" indicates that here, too, Aristotle assumes that the movers of the planetary spheres are movable accidentally, with the qualification, of course, as stated in the third passage in *Physics* VIII, 6, that they are movable accidentally, not by themselves, but by something else.

We shall now take up passage 1074a, 31-38, in *Metaphysics* XII, 8.

Granting, as we have said, that stylistically and grammatically this passage is a later interpolation, based upon what was originally a marginal note by Aristotle himself, we shall try to show that the contention of this passage, namely, that on account of the immateriality of the "immovable first mover" there can be no plurality of immovable movers, does not necessarily contradict his contention throughout the rest of the chapter that there is a plurality of immaterial movers of the planetary spheres. For as in the question raised in the first and second interpolative passages in *Physics* VIII, 6, the contention here is not that there is one "immovable mover", but rather that there is one "first immovable mover", and we shall try to show that the argument by which he disproves the existence of more than one "first immovable mover" does not apply to the existence of more than one "movable mover". The problem here, as in *Physics* VIII, 6, is the same as the problem discussed in his dialogue *On Philosophy* and in *Metaphysics* XII, 10, namely, whether there is one ruling principle of the world or more than one. As in *Physics* VIII, 6, the chief argument for the unity of the first immovable mover rests on the theory of the unity of the world which has been established in *De Caelo*. But, whereas in *Physics* VIII, 6, relying upon his refutation of a plurality of worlds in *De Caelo*, Aristotle does not discuss the possibility of many first immovable movers on the assumption of many worlds, here he does discuss that possibility. Let us then outline the essential points of Aristotle's argument in *De Caelo* against a plurality of worlds upon which the argument here against a plurality of first immovable movers is based.

If there were many worlds, argues Aristotle in *De Caelo*, these many worlds would have to have many centres, and within each world there would have to be concentric celestial spheres moving round their respective centres, and under the celestial spheres in each of these many

worlds there would have to be four elements, earth, water, air, fire, some of which would move upward toward the celestial periphery and some downward toward the centre. But these many worlds, Aristotle insists, would have to be "alike in nature",<sup>33</sup> so that the various sub-celestial elements as well as the various celestial spheres in them would be many "in number" (*ἀριθμῶ*) but one "in species" (*κατ' εἶδος*).<sup>34</sup> When therefore Aristotle in *De Caelo* refutes the existence of many worlds and shows that the world must be one, he means to establish thereby that the world is one both "in number" and "in species". Now the arguments by which he establishes in *De Caelo* the oneness of the world are all what Aristotle elsewhere calls "physical",<sup>35</sup> based as they all are upon considerations of motion, but in the course of his discussion of these physical arguments he says that "the same could also be shown with the aid of discussions which fall under First Philosophy".<sup>36</sup> Here in this interpolated passage in *Metaphysics* XII, 8, 1074a, 31-38, we have that argument which falls under "First Philosophy". Let us try to unfold this argument in all the fulness in which we have reason to believe it formulated itself in the mind of Aristotle.

There cannot be many worlds, he argues, for, if there were many worlds, they would have to have, as already shown in *De Caelo*, the same species of motion, and so the many worlds would have to be many in number but one in species, and consequently the "principle [i.e., the first mover] of each [world] will be one in species [with that of any of the other worlds] but many in number". This, however, is impossible, for "all things which are many in number have matter". There must therefore be only one world, one, as shown in *De Caelo*, both "in species" and "in number". And consequently, he concludes, "the first immovable mover is one both in formula and in number", the term "formula" (*λόγος*) being used here in the same sense as the term "species" (*εἶδος*).<sup>37</sup>

In this passage, it will be noticed, the unity in both species and number is established only with regard to the first immovable mover, that first immovable mover which previously in the same chapter he has described as being "immovable both essentially and accidentally". But what about those immovable movers of the planetary spheres which in the same chapter he describes neither as "first" nor as being "immovable both essentially and accidentally"? They are, of course, not to be considered as one both in species and in number. They are many. But in what sense are they many? They cannot be many in number, for they have no matter. They cannot be many in genus, for they all constitute one genus, that of being immaterial and essentially immovable

movers. They must of necessity be many in species. But what is the specific difference that sets off each of these movers as a species different from any of the other movers? Inasmuch as the only difference that one can find between these movers is that each of them is the cause of a different kind of motion in a different planetary sphere, their specific difference must inevitably be the difference in the objects to which they are related as the cause of their motion, so that just as "rational animal" and "irrational animal" constitute two species, the differentia between them being "rational" and "irrational", so also "Saturn-mover", "Jupiter-mover", "Mars-mover", and so on, constitute different species, the differentia being "Saturn", "Jupiter", "Mars", and so on, in relation to which these movers are movers. This is exactly in accordance with Aristotle's requirement that in a definition in which the subject in a relative term, as is the term "mover" here, the differentia must also be a term which expresses a relation to something else.<sup>38</sup> It is in this sense of differentia that Aristotle says that the immovable movers are many and that they are numbered as first and second and so on "according to the same order as the orbital motions of the stars".<sup>39</sup> This kind of differentia between the movers of the planetary spheres, arising, as it does from differences in the motions which, as final causes, they produce in different planetary spheres, does not imply matter. They are thus to be described as many in species but not in number, each of them being a species which consists of only one member.

Professor W. D. Ross, in dealing with the difficulty of how a plurality of immaterial movers of the planetary sphere is possible on the basis of Aristotle's own principle that all things which are many in number have matter, suggests tentatively a solution on the assumption that these movers of the planetary spheres "are pure forms *specifically* different, each of them being the sole member of a separate species, as some of the schoolmen maintained that the angels are". But against this tentative solution of his he raises the following objection: "But at that rate there might be specifically different *prime* movers, and Aristotle's argument for the unity of the universe would break down."<sup>40</sup> According to our explanation, however, of Aristotle's conception of the specifically different movers of the planetary, his argument for the unity of the universe would not break down. For the principal point of Aristotle's argument in this passage, as we have seen, is that, on the assumption of a plurality of worlds, all the worlds would have to have one species of motion and would thus be one in species and many in number, with the result that the prime movers of the many worlds



would likewise be one in species and many in number; but, being many in number, they would have to have matter. The movers of the planetary spheres, however, can be many in species, without being many in number, in view of the fact that they produce different species of motion in the different planetary spheres and, acting as they do upon these spheres as final causes, they need not be material in order to produce these motions.

Another objection raised by Ross against his tentative solution is as follows: "And this way of escape is not open to Aristotle; for he holds that specific difference implies *a fortiori* numerical difference."<sup>41</sup> This statement is an inference of Aristotle's statement  $\delta\sigma\alpha \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\tilde{\omega} \kappa\alpha\iota \epsilon\tilde{\iota}\delta\epsilon\iota \xi\nu, \delta\sigma\alpha \delta' \epsilon\tilde{\iota}\delta\epsilon\iota \omicron\upsilon \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\tilde{\omega}$ ,<sup>42</sup> in which Professor Ross evidently takes the second part of the statement as a universal negative proposition, meaning that whatsoever things are one in species are not one in number, whence he correctly infers that whatsoever things are many in species are *a fortiori* not one but many in number. But the use of the term  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  after the negative  $\omicron\upsilon$  shows that Aristotle did not mean the proposition to be a universal negative. It is a particular negative proposition, meaning that "whatsoever things are one in species are *not all* one in number", the implication being that some things which are one in species are also one in number. Again, the opposite of this proposition is that whatsoever things are many in species are *not all* many in number, the implication of which is, again, that some things which are many in species are one in number. Is it not possible that the two implications of this very statement of Aristotle, namely, (1) that there may be single species under which there are no individuals and (2) that there may be many species which are not many in number, refer to the plurality of the movers of the planetary spheres?

In our interpretation of the texts of Aristotle, we have tried to show that, even on the basis of Professor Jaeger's theory that these texts contain later interpolations, which show a gradual development in thought of Aristotle, in the final form of these texts as we have them today there is no difference between *Physics* VIII, 6, and *Metaphysics* XII, 8, and no inconsistency in the latter between the interpolated passage and the rest of the chapter. Throughout his discussion in these two chapters, as they now stand before us, Aristotle assumes one first immovable mover, that is, the mover of the sphere of the fixed stars, and it is this immovable mover which he describes as the first, but besides this first immovable mover, he assumes also other immovable movers, that is, the movers of the planetary spheres, which he does not describe as first. The first mover is one and unique, because it alone is

immovable even accidentally and it alone produces only one kind of motion. The manyness of the movers of the planetary spheres consists in their each producing a different kind of motion in a different sphere. This manyness Aristotle would describe as a manyness in species or in formula or in definition, and is a manyness which does not involve matter.

In the course of his discussion of passage 1074a, 31-38 in *Metaphysics* XII, 8, which we have tried to harmonize with the rest of the chapter, Professor Jaeger says that "the keenest thinkers of posterity have racked their brains to understand how an Aristotle could have involved himself in such contradictions".<sup>43</sup> Among those who saw in this passage a contradiction to the rest of the chapter he mentions Plotinus<sup>44</sup> and several modern students of Aristotle.<sup>45</sup> We have already discussed the tentative solution offered by Ross in his edition of Aristotle's *Metaphysics*, which was published one year after the publication of Jaeger's work. Since that time various attempts have been made to remove this contradiction, all of them trying to show in various ways how the many immaterial movers are, as Professor Ross said, "pure forms *specifically* different, each of them being the sole member of a separate species, as some of the schoolmen maintained that the angels are", except that they try to explain what the specific difference between them is. Mansion explains that there is between these immaterial movers "un ordre de subordination, différence de rang".<sup>46</sup> This "différence de rang" is explained by Mugnier as being determined by the difference in the rotations of the various planetary spheres "dont le nombre augmente à mesure que ces sphères sont plus loin du Premier Moteur".<sup>47</sup> Merlan, who advances the interesting theory that the conception of unique species, with regard to both Aristotle's immovable movers and the schoolmen's angels, is traceable to Plato's ideal numbers,<sup>48</sup> explains that between the various immovable movers of Aristotle, as well as between the various ideal numbers of Plato, there is a relationship of "prior and posterior".<sup>49</sup> All these explanations, we shall try to show are along the line of explanations offered by mediaeval commentators on Aristotle. We shall examine here the explanations of Avicenna and Averroës and, in connection with them, we shall make reference also to Maimonides and St. Thomas. The explanation of Aristotle by Avicenna can be ascertained only indirectly from his discussion of views which are traceable to Aristotle; the explanation of Aristotle by Averroës can be ascertained directly from his commentaries on the works of Aristotle.

According to both Avicenna and Averroës, there is a plurality of

movers, called Intelligences. These Intelligences are all transcendent beings, existing apart from the spheres to which they impart motion as final causes. They both also proceed on the Aristotelian principle that all things which are many in number have matter. As for the question which would naturally arise from these premises as to how these immaterial transcendent Intelligences can be numbered two alternative answers are provided, one by Avicenna and the other by Averroës.

The answer provided by Avicenna rests upon his conception that the Intelligences form a series of successive emanations, so that there is a causal relation between them, each Intelligence being the cause of an Intelligence emanating from it, and only God, who is at the top of the series, is an uncaused cause. This conception of an emanative causal relationship between immaterial beings, it may be said in passing, is alien to Aristotle. In fact, it is alien to entire Greek philosophy. It is a new conception, derived from the Christian doctrine of the eternal generation of the Logos,<sup>50</sup> and it was introduced into Greek philosophy by Plotinus, who had acquired it from his teacher Ammonius Saccas, who at one time was a Christian. This imposition of the Plotinian conception of immaterial emanation upon Aristotle's conception of the plurality of immaterial movers of the planetary spheres, which Avicenna inherited from Alfarabi, provided a new principle of differentiation within the immaterial movers and hence also a new explanation of their numerability. This new explanation, which is common to all exponents of emanationism in Arabic philosophy, is succinctly summed up by Maimonides in the following proposition:

Whatever is not a body does not admit of the idea of number except it be a force in a body, for then the individual forces may be numbered together with the matters or the substances in which they exist. It follows, therefore, that separate beings, which are neither bodies nor forces in bodies, do not admit of any idea of number except when they are related to each other as cause and effect.<sup>51</sup>

In other words, there is between the successively emanated intelligences a difference which may be described by the expression "according to prior and posterior" (*secundum prius et posterius*), which, as we shall see later, is used by Averroës, for every emanative Intelligence is prior to the Intelligence emanated from it in that sense of "prior" which, according to Aristotle, applies to a thing which is in any way the cause of the existence of something else.<sup>52</sup> But this priority of cause implies, according to Avicenna, also what Aristotle calls prior in the sense of "that which is better and more honorable (*τιμωτέρον*)",<sup>53</sup> for in a passage where he shows that the Intelligence did not emanate



“simultaneously”, by which, according to Aristotle’s definition of “simultaneous”,<sup>54</sup> he means that they emanated in the order of priority and posteriority, he refers to that Intelligence which emanated prior to all the others as “the more excellent than all the others”.<sup>55</sup>

Averroës, however, by rejecting the principle of emanation, could no longer find in the Intelligences a distinction of priority in the sense of cause. He did, however, find in them a distinction in the sense of “better and more honorable”. Commenting upon Aristotle’s statement that “there are substances and one of these is first and another second [and so on] according to the same order of the orbital motions of the stars”,<sup>56</sup> he says that “the order of these movers in relation to the first mover is according to the spatial order of the planetary spheres” and this spatial order, which he describes as an order in which some of the spheres, as well as some of their movers, are “prior” to others “according to place” (*secundum locum*), is taken by him to establish in the spheres, as well as in their movers, an order in which some of them are “prior” to others “in nobility” (*nobilitate*).<sup>57</sup> The term *nobilitate* is used here in the Latin translation of Averroës’ Long Commentary on the *Metaphysics* as a translation of the Arabic term *bil-sharaf*,<sup>58</sup> the same term which is used in the Arabic translation of the *Categories* as a translation of the term *τιμιώτερον* (*ashrafu*).<sup>59</sup> The expression “prior in nobility” in the Latin translation of Averroës here thus reflects what Aristotle in the *Categories* calls “prior” in the sense of “more honorable”. The same view is expressed by Averroës in his *Tahāfut al-Tahāfut*, where he says that the order of the Intelligences are determined by the order of their position in their respective spheres appointed by God from eternity,<sup>60</sup> by which he undoubtedly means, as in his Long Commentary on the *Metaphysics*, an order of priority in nobility.

Thus, according to both Avicenna and Averroës the difference between the immaterial Intelligences is a difference “according to prior and posterior”, except that to Avicenna the “prior” is that which Aristotle describes as being both in the sense of “cause” and in the sense of “more honorable”, whereas to Averroës it is only that which Aristotle describes as being in the sense of being “more honorable”, for which his Latin translator uses the term “nobler”. But here a question arises. Does this difference according to prior and posterior, in either of its two senses mentioned, constitute a specific difference and are the Intelligences on that account to be regarded as different species? The answer to this question, we shall now try to show, may be gathered from several passages in the works of Averroës.

First, there is a passage in his Long Commentary on *De Caelo*. Directly Averroës discusses there the celestial spheres, but towards the end of his discussion he intimates that the conclusion he arrived at applies also to "the natures which move them".<sup>61</sup> The upshot of his discussion is summed up in his formulation of two contrasting views, that of Avicenna and his own.

According to Avicenna, he says, the substance of the celestial bodies, and hence also that of the Intelligences, is "the same in genus and diverse in species" (*idem genere et diversa specie*).<sup>62</sup> The original statement of Avicenna on the subject, directly with reference to the Intelligences, reads: "These Intelligences are not agreeing (*convenientes*; Arabic: *mutaffikah*) in species"<sup>63</sup> but are rather "diverse (*diversae*; Arabic: *muhtalifah*) in species".<sup>64</sup>

According to Averroës' own view, the substance of the sphere is not "diverse in species" but rather "agreeing in species" (*convenientia in specie*). This agreeing in species, however, is "according to prior and posterior and not according to univocation" (*secundum prius et posterius, non secundum univocationem*).<sup>65</sup>

Second, there is a passage in his *Tahāfut al-Tahāfut*. Here, again, directly he deals with the celestial spheres but, on the basis of his statement in the long commentary on *De Caelo*, we may assume that the same view applies also to the Intelligences. This passage reads as follows: "The heavenly bodies are not one in species and many in number but are rather many in species, as would be the case with regard to the individuals of different animals, if there were only one individual of a species."<sup>66</sup>

These two passages, which seem to be contradictory to each other, are really complementary to each other. They contain the following four assertions.

1. The celestial bodies, and hence also the Intelligences, are not diverse in species.
2. But at the same time also they are not one in species.
3. They are to be described as agreeing in species, but not according to univocation.
4. Their agreement in species is according to prior and posterior and hence, while they are neither diverse in species nor many in number, they are many in species.

Let us explain what these four statements mean.

His statement that they are not one species and that they do not agree in species according to univocation reflects Aristotle's illustration of a univocal term by the term "animal" in its application to a man and an

ox, by which is meant that a man and an ox are one in genus because the term "animal" is applied to them according to univocation. By the same token, Averroës seems to argue, two individual human beings are one in species because the term "man" is applied to them according to univocation. Hence, he concludes, inasmuch as the celestial bodies, as well as the Intelligences, do not agree in species according to univocation, they are not one in species.

Still he is opposed to their being described as diverse in species. Evidently what he means to say is that they are not as diverse in species as, say, "man" and "ox", who though they are the same in genus, are diverse in species. And the reason given by him for this is that they agree in species. Still this agreement in species is not according to univocation, that is to say, it is not a sameness in species. Whence he concludes that, while they are not diverse in species, they are many in species.

Behind this seemingly verbal quibbling there lurks Aristotle's discussion of the fine distinctions between the terms "same" (τὸ αὐτό, *idem*, Arabic: *hū hū*), "diverse", (ἕτερον, *diversum*, Arabic: *ghair*), and "different" (διάφορον, *differens*, Arabic: *muḥālif*).<sup>67</sup> "Same" means "one"; "diverse" is the opposite of "same"; "different" is between "same" and "diverse", and, in Averroës' own words, it means that which "differs in one thing but agrees in another thing".<sup>68</sup> Consequently, since the planetary spheres, as well as the Intelligences, agree in species but, within that species, they differ according to prior and posterior, they are to be described not as diverse in species but only as differing in species; and, as differing in species, which means being neither the "same" in species nor "diverse" in species, they can be described as many in species. What really Averroës means to say is that the spheres as well as the Intelligences are what Porphyry, and after him also Averroës, calls the "last species" (ἔσχατον εἶδος, *species ultima*) or "most special species" (εἰδικώτατον εἶδος, *species specialissima*),<sup>69</sup> or what are generally known as the "lowest species" (*species infima*). But of these lowest species each species consists of only one member, and hence the spheres, as well as the Intelligences, are many not in number but only in species.

This conception of the spheres and hence also of the Intelligences as being neither the "same in species" nor "diverse in species" but only "many in species", which we have interpreted to mean that they are lowest species, may be derived also from a passage in Averroës' *Epitome of the Metaphysics*. In that passage Averroës tries to show how each one of the Intelligences can be described as "one in number" and that,



when so described, it is understood as being "one in number" partly after the analogy of the "individual one" and partly after the analogy of the "specific one". It is after the analogy of the "individual one", in so far as the individual is not predictable of a subject.<sup>70</sup> It is after the analogy of the "specific one", in so far as the species is "an intelligible thing which is one essentially".<sup>71</sup> What all this means is that each Intelligence is a lowest species of which it is the sole member, so that it may be regarded both as a species and as an individual.

The fact that in this passage a lowest species of which there is only one member is said by Averroës to be described as "one in number" after the analogy of the "individual one" will throw light upon the true meaning of a vexatious passage in his Long Commentary on *De Caelo*. In that passage, dealing with the stars, which to Aristotle as well as to him, are of the same substance as the spheres,<sup>72</sup> he says that "all the celestial bodies are of the same (*eiusdem*) nature in species, and the celestial bodies are many individuals (*plura individua*) in species".<sup>73</sup> Taken literally, it is in direct contradiction to the statement quoted above from his *Tahāfut al-Tahāfut* and, verbally at least, would also seem to be in contradiction to the statement quoted above from the same Long Commentary on *De Caelo*. In the light, however, of our interpretation that the spheres, as well as the Intelligences, are to Averroës lowest species and in the light also of his own statement in the *Epitome of the Metaphysics* that a lowest species which consists of a single member is "one in number" after the analogy of the "individual one", the statement here means that the celestial bodies are "of the same nature in species", in the sense that they agree in a higher species, and they are "many individuals in species", in the sense that they are many lowest species, each of them consisting of only one member.

The result of our discussion is that despite the difference between Avicenna and Averroës as to whether the Intelligences are to be described as diverse in species or as many in species, they both agree that, though immaterial, the Intelligences can be numbered by virtue of a relationship of prior and posterior between them, in which the "prior" is conceived of by Avicenna both in the sense of cause and in the sense of greater nobility and by Averroës only in the sense of greater nobility.

The difference between these mediaeval explanations of the plurality of the immaterial immovable movers and our explanation is that according to the mediaeval explanations there is some kind of distinction of prior and posterior in the immaterial movers themselves, whereas according to our explanation there is no distinction at all in the

immaterial movers themselves; the distinction between them is only a distinction in their relation to things outside themselves — a distinction of external relation which, as we have shown, does not affect their nature. Now the assumption on the part of the mediaevals of a distinction of prior and posterior, whether that of cause or that of nobility, in the immaterial movers themselves has led to those endless questions as to whether that distinction does not after all imply a relationship of matter and form and also as to whether that relationship of matter and form is compatible with the initial assumption that these immovable movers are immaterial. But to assume, as we do, that the distinction between the immaterial immovable movers is only a distinction in their relation to things outside themselves does not lead to any of those questions.

While the apparent contradiction between passage 1074a, 31–38, and the rest of chapter 8 of *Metaphysics* XII can be removed by these various explanations of the plurality of the immaterial immovable movers, there still remains the question why that passage, which, as Professor Jaeger has shown on purely linguistic grounds, is quite evidently a later addition, was added at all. The entire context of the chapter would lead us to expect that the purpose of this added passage would be an attempt to prove that there is only one first immovable mover, but why a passage with such a purpose should begin with the words, “That, however, there is one world is evident” and end with the words, “Therefore there is only one world”, needs an explanation.

The explanation is supplied by St. Thomas in his Commentary on the *Metaphysics*.

On the whole, St. Thomas' explanation of the plurality of the immaterial movers of the spheres rests on both Averroës and Avicenna. To begin with, like Averroës, he rejects Avicenna's explanation based upon the theory of successive emanation, and he does so sometimes by refuting Maimonides' Proposition, quoted above, in which Avicenna's explanation is formulated.<sup>74</sup> Like Averroës, therefore, the distinction he finds between the Intelligences is that which Aristotle describes as prior and posterior in the sense of “better and more honorable” and which he himself describes as a distinction “according to diverse grades” (*secundum diversos gradus*),<sup>75</sup> or, as he says with regard to angels, “according to the greater and smaller perfection of their simple forms, arising from a greater and smaller propinquity to God”.<sup>76</sup> But then, unlike Averroës and like Avicenna, he does not hesitate to describe the Intelligences as “diverse” (*diversae*)<sup>77</sup> in species, that is to say, they are not lowest species which agree in a higher species, but are

rather simply separate species without any kind of agreement in species. Indeed, very often St. Thomas describes the Intelligences as "different"<sup>78</sup> in species, but when he does so, he means thereby that they are totally different in species, for Aristotle himself sanctions this use of the term "different".<sup>79</sup> Moreover, St. Thomas explicitly quotes Avicenna in support of his statement that "in the immaterial substances there are not many individuals of the same species, but there are as many species as there are individuals".<sup>80</sup> In fact, it would seem that St. Thomas understood Averroës to believe that the Intelligences are many individuals of one species, for he takes Averroës' statement quoted above from his Long Commentary on *De Caelo* to mean literally that the celestial bodies are many individuals of one species, and hence rejects it as being "manifestly false".<sup>81</sup> Still in his Commentary on the *Metaphysics*, in his comment on the passage that "there are substances and one of these is first and another second [and so on] according to the same order as the orbital motions of the stars", he follows Averroës' commentary<sup>82</sup>; and when he comes to state how, in accordance with the order of priority and posteriority in the spheres, there is an order of priority and posteriority in the Intelligences, he uses the term which is used in the Latin translation of the Long Commentary and says that one Intelligence is prior to the other in the sense that it is "nobler" (*noblior*) than the other.<sup>83</sup>

But then, his analysis of the latter part of the chapter (1074a, 17-38) explains the puzzling opening and closing words of 1074a, 31-38. According to his analysis, this latter part of the chapter falls into three parts, each answering a question which occurred to the mind of Aristotle in connection with his statement that there are as many immovable substances and principles as the number of the spheres which are moved by them.<sup>84</sup> The first question which occurred to the mind of Aristotle is, How do we know that there are not immovable substances to which there are no corresponding spheres moved by them? To this the answer is given in passage 1074a, 17-23. The second question which occurred to his mind is, How do we know that there are not more spheres than those observed by astronomers and hence how do we know that there are not more immovable movers than those calculated on the basis of these observations of the astronomers? The answer to this question is given in passage 1074a, 23-31. The third question which occurred to the mind of Aristotle is this: How do we know that there are not other worlds besides ours and hence more spheres than those observed by astronomers in this world of ours and hence also more immaterial movers than those calculated on the basis



of the assumption of the existence of only one world? The answer to this question is contained in passage 1074a, 31-38. And because the last question posed was, How do we know that there are not other worlds besides ours? the answer to this question starts with the statement, "That, however, there is one world is evident", and hence ends with the statement, "Therefore there is only one world".

To sum up: We have tried to show how the apparent difference between *Physics* VIII, 6, and *Metaphysics* XII, 8, and the apparent contradiction in the latter can be removed. We have also tried to show how mediaeval interpreters of Aristotle, especially Averroës, explained the apparent contradiction in the latter.

## NOTES

1. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923. Subsequent page references are to the English translation by R. Robinson, Oxford, 1934.

2. *Frg.* 236 (*Aristotelis . . . Fragmenta*, ed. V. Rose, 1886).

3. Jaeger, *Aristotle*, pp. 138-152, 348.

4. The problem of the souls of the spheres is not dealt with in this paper. Later views on this problem in Philo, in the Church Fathers, in Algazali, and in mediaeval Jewish philosophy from Saadia to Grama are dealt with in my *Philo* (1947), pp. 363-366, 417-418, and *Crescas' Critique of Aristotle* (1929), pp. 535-538.

5. Jaeger, pp. 221-222.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, pp. 355-357.

8. *Ibid.*, pp. 357-367.

9. *Ibid.*, pp. 360, 364, 365.

10. *Ibid.*, p. 361 and pp. 346-351.

11. *Ibid.*, pp. 351-353.

12. *Phys.* VIII, 6, 258b, 10-12.

13. *Ibid.*, 259a, 6-8.

14. *Ibid.*, 12-13.

15. *De Caelo* I, 8-9.

16. *Phys.* III, 4, 203b, 26.

17. *Frg.* 17.

18. *Metaph.* XII, 10, 1076a, 3.

19. *Ibid.*, 4; *Iliad* II, 204.

20. *Loc. cit.*

21. *Loc. cit.*

22. *Phys.* VIII, 6, 259a, 6-13.

23. *Ibid.*, 13-20.

24. *Ibid.*, 259b, 7-12.

25. Cf. *Metaph.* XII, 8, 1074a, 10-12.

26. Jaeger, p. 361.

27. *Metaph.* XII, 8, 1073a, 23-24.
28. *Ibid.*, 30.
29. *Ibid.*, 24-25.
30. *Ibid.*, 26-27.
31. *Ibid.* Cf. comments in J. Paulus, "La théorie du premier moteur chez Aristote", *Revue de Philosophie*, N.S., 4 (1933), p. 418, nn. 34 and 35, and I. Dockx, "De Theorie van den Onbewogen Beweger bij Aristoteles", *Tijdschrift voor Philosophie*, 1 (1939), p. 771, n. 30.
32. *Ibid.*, 1073b, 1-3; cf. Latin translation of Averroës' Long Commentary on *Metaphysics*, Comm. 44 (in *Aristotelis Opera*, Venice, 1574), fol. 327 E: *et secunda et tertia secundum ordinem orbium*.
33. *De Caelo* I, 8, 276a, 31.
34. *Ibid.*, 277a, 3-4.
35. Cf. *Phys.* III, 5, 204b, 10; *Metaph.* XI, 10, 1066b, 26.
36. *De Caelo* I, 8, 277b, 9-10.
37. Cf. *Metaph.* V, 6, 1016b, 33.
38. *Topica* VI, 6, 145a, 13-18.
39. *Metaph.* XII, 8, 1073b, 1-3.
40. *Aristotle's Metaphysics* (1924), Vol. 1, Introduction, pp. cxxxix-cxl.
41. *Ibid.*, p. cxl.
42. *Metaph.*, V 6, 1016b, 36.
43. Jaeger, p. 353.
44. *Ibid.*, pp. 351-352.
45. *Ibid.*, p. 353, n. 1.
46. A. Mansion, "La genèse de l'œuvre d'Aristote", *Revue Neo-Scholastique de Philosophie* 29 (1927), p. 341.
47. René Mugnier, *La Théorie du Premier Moteur et l'Évolution de la Pensée Aristotélicienne*, 1930, p. 177.
48. Philip Merlan, "Aristotle's Unmoved Movers", *Traditio* 4 (1946), pp. 9-10.
49. *Ibid.*, p. 11.
50. Cf. my discussion in *The Philosophy of The Church Fathers*, I (1956), pp. 287-298 and 202-204.
51. *Moreh Nebukim* II, Introduction, Prop. XVI.
52. *Categ.* 12, 14b, 10-13; *Metaph.* V, 11, 1019a, 1-14.
53. *Categ.* 12, 14b, 4-5.
54. *Categ.* 13, 14b, 24-26.
55. Latin translation of *al-Shifā'*, in Avicenna's *Opera* (Venice, 1508), *Metaph.* IX, 4, fol. 104 vb, ll. 60-62; corresponding passage in *al-Najāt* (Cairo, 1331 A.H.), p. 454, ll. 12-13, and Latin translation in *Avicennae Metaphysices Compendium* by N. Caramè (Rome, 1926), p. 194, ll. 17-18.
56. *Metaph.* XII, 8, 1073b, 1-3.
57. Latin translation of Averroës' Long Commentary on *Metaphysics* XII, Comm. 44, fol. 327F; cf. G.
58. Cf. Averroës: *Tafsir ma ba'd at-tabi'at* (ed. M. Bouyges, Vol. III, 1948), p. 1647, l. 3; cf. ll. 14-15.
59. Cf. Averroës: *Talkhiç, kitab al-maqoulat* (ed. M. Bouyges, 1932), p. 112, l. 641, on *Categ.* 12, 14b, 7.
60. *Tahāfut al-Tahāfut* III (*Tahafot at-Tahafot*, ed. M. Bouyges, 1930), § 81, p. 186, l. 6-p. 187, l. 3.

61. *In De Caelo* II, Comm. 49, fols. 131 E–132 B.
62. *Ibid.*, fol. 131 L.
63. Latin translation of *al-Shifā'*, in *op. cit.*, fol. 105 ra, l. 18; corresponding passage in *al-Najāt*, p. 455, l. 14, and Caramè's Latin translation, in *op. cit.*, p. 196, l. 8.
64. *Ibid.*, fol. 105 rb, ll. 12–13; *al-Najāt*, p. 459, l. 4; Caramè, p. 200, l. 20.
65. *Op. cit.*, fol. 132A.
66. *Tahāfut al-Tahāfut* I, § 82, p. 49, ll. 7–9.
67. *Metaph.* X, 3, and Averroës' Long Commentary X, Comm. 10–12 (both Latin and Arabic in *op. cit.*); cf. *Metaph.* V, 9, and Averroës' *Epitome of the Metaphysics* (Arabic and Spanish in *Averroës: Compendio de Metafisica*, ed. Quirós, 1919), I, §§ 44 and 48.
68. *Epitome of the Metaphysics* I, § 48.
69. *Porphyrīi Isagoge*, ed. A. Busse, 1887, p. 5, l. 5; Latin translation from the Hebrew of Averroës' Middle Commentary, in *op. cit.*, fol. 6 G sqq.
70. Cf. *Categ.* 2, 1b, 3–7.
71. *Epitome of the Metaphysics* I, § 40.
72. Cf. *De Caelo* II, 7, and Averroës, *ad loc.*, Comm. 41, fol. 124.
73. Long Commentary on *De Caelo* II, Comm. 59, fol. 138 F.
74. *Qu. Disp. de Spiritualibus Creaturis*, 8, Obj. and ad 16; *Qu. Disp. de Anima* 3, Obj. and ad 6.
75. *Cont. Gent.* II, 95; cf. *Qu. Disp. de Spir. Creat.* 8, ad 16; *Qu. Disp. de Anima* 3, ad 6.
76. *Qu. Disp. de Spirit. Creat.*, 8 c, Secunda.
77. *Cont. Gent.* II, 95, *Patet etiam*; *Qu. Disp. de Anima* 3, ad 6.
78. *Sum. Theol.* I, 50. 4; *Qu. Disp. de Spirit, Creat.* 8.
79. Cf. *Metaph.* X, 3, 1054b, 30.
80. *De Ente et Essentia* 5.
81. *Expositio in De Caelo* II, Lectio XVI, No. 9 (Leonine ed., Rome, 1886).
82. *Expositio in Metaphysicam* XII, Lectio IX, No. 2560 (ed. M.–R. Cathala, Turin, 1915).
83. *Ibid.*, No. 2562.
84. *Op. cit.*, 1074a, 14–16.





## DEGREES OF KNOWING

BY JOSHUA WHATMOUGH

IT would be foolish for anyone so innocent of professional Philosophy as I to hope to say anything to the point; mine is a point of grammar. If, which is not impossible, I have been anticipated on either point, or on both, I must plead that I am not familiar with any discussion of Aristotle since my undergraduate years. But I think the grammatical point has been missed. When H. R. W. Smith read that place in the manuscript of my *Sather Lectures* now printed on p. 273, in which "thought about thought" is stigmatized as sterile, he commented: "Yes, and it's a pity that so many of Plato's successors seem to have overlooked the fact that for Aristotle νόησις νοήσεως is the proper and characteristic activity of God, which is not for man . . . βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ἡ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ἡ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει (1177 b, 27-28) — and though the tenth book of the *Ethics* asserts that it is necessary ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν (ib. 33), the *Ethics* lead not into the *Metaphysics* but into the *Poetics*." In fact this turn, νόησις νοήσεως occurs in the *Metaphysics* . . . καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρχει καὶ τὸ χεῖριστον νοοῦντι, ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο . . . , οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἢ νόησις· αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἐστὶν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (1074 b, 31-35), where W. D. Ross rendered it in 1908 "a thinking on thinking", but in 1924 (volume II, p. 398) "a knowing of knowing", being the prerogative of God, θεϊότατον (ib. 16, cf. 26), the most divine thing in the world. Chapter 9 is concerned with divine knowing and its primal self-thinking.

True self-thought is contrasted with δύναμις "potential", which is not ἀρίστη, but is contrasted with νόησις (ib. 20), and the doctrine of self-thought is set forth in so many words, αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς (1072 b, 20), ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτήν (ib. 18), whereas ἐπιστήμη and the rest (αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια) are only incidentally of themselves (αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ). The human mind is temporal (1075 a, 8), but αὐτὴ αὐτῆς ἢ νόησις eternal (ib. 10-11). Again, there is a contrast between the arts (τὰ ποιητικά), of which the substance (ἡ οὐσία) is the object, and the sciences, in which not only λόγος, but also νόησις, is the "very object" (Ross p. 398) - 1075a, 1-3.

Contrast (sometimes called opposition) is the one principle to which modern structural analysis of language appeals constantly. A phoneme is *t* or not *t*, whatever phonetic deviations (allophones) may appear in a given utterance. The middle phoneme of *metal* is not that of *medal*, even though many Americans (and Canadians) do not utter the same phone that an Englishman does in *metal*, *Patty*, or *dental*. In Greek the phoneme *φ* is *φ* and not zero, and is used consistently by a given writer or speaker. Similarly in morphomatic analysis we distinguish *-ing* in *boiling* and *-ling* in *princeling*, and *long: longer: longest* guarantees such a contrast as *bonus: melior: optimus* as well as *good: better: best*; the same principle operates in syntactic analysis — *hunc sine me furere ante furorem* contains neither the construct *sine me* nor the construct *ante furorem*; and also in semantic analysis, e.g. *We met at the bank*, and then *We took a car*, or *We took a swim*, even though phonematically *bank* is the same in both utterances. The system of binary numbers lies at the base of operations of a modern binary computator or even of a most commonplace servomechanism, and there is reason to believe that the human nervous system operates on this principle, all or nothing, the same or not the same, it fires or it does not. I do not admit, therefore, that *νοήσεως νόησις* and *αὐτῆς νόησις* are synonymous. To the question of what seems to me to be the correct interpretation of *νοήσεως νόησις* I shall return.

Throughout his discussion of the nature of divine knowing Aristotle has occasion to make comparisons as well as contrasts. Forms like *χείριστον*, *κράτιστον*, *ἄριστον*, *θειότατον*, *ἀρίστη*, *ἡδιστον*, are abundantly distributed, more sparingly forms like *τιμιώτερον*, *κρείττων* and *κρεῖττον*. It is the fashion nowadays to speak of grading instead of degrees of comparison, but no matter. The comparative degree compares two objects or qualities, the superlative more than two; but it is a mere quibble to assert that “compare” is not used of more than two, and some languages have formally an equative degree as well as a comparative and a positive and superlative. It would seem, psychologically at least, that grading precedes measurement and counting, which presuppose, explicitly or implicitly, preliminary judgements of grading. Numerically, infinite or infinity stands at the end of a series, can be neither more nor less, any more than can unique, and the formatives *-tos* or *-mus*, or the two combined (Skt. *-tamas* superlative), also mark ordinal numbers (*δέκατος*, *decimus*). Grading is implicit in *few* or *many* in a way in which it is not in *red* and *green*, though not formally indicated in the way in which it is in *fewer*, *fewest* and *more*, *most*. Moreover grading may proceed upwards or downwards, but again the formal



distinction may be lacking; we say *sweet*: *sweeter* but *less sweet* — there is no formant for lower grade as there is for higher grade (-*er*) and we are forced back upon correlative expression (*less*).

To put it another way, we may say that Aristotle, like any other writer in an inflected Indo-European language, uses numerical predicates freely, relations of grade being asserted, while the numerical or arithmetic values are left open. This is done by means of linguistic forms, the oldest use of which indicated rising degrees of intensity, as *good*, *relatively good*, *excessively good*, of which the first was not only *good* absolutely, but implied *as good as*, that is as something else. In Irish and in Welsh equality is expressed explicitly by means of special forms. Irish uses the suffix *-thir*, construed with the accusative case; Welsh prefixes *cyn* and adds the suffix *-hed* to the positive form, e.g. *cyn deced â* “as beautiful as”, literally “equally (or as much) excelling-in-beauty with”. That is to say, the forms in *-hed* are substantives, like Latin *magister* (of which the *-ter* suffix is identical with Irish *-thir*), a formal distinction between nouns and adjectives that designate qualities being foreign to Indo-European — hence the device, Germanic as well as Greek, of turning the demonstrative into a definite article as a means of distinguishing between attributive and predicative position, or between noun adjective and noun substantive. The Gaulish ordinal numerals *pinpetos* “fifth” and *sextametos* “seventh” are adjectives, but they show this same suffix *-eto-*.

The suffix *-ter* designates relationship, in terms not only of kinship (*pa-*, *ma-* *fra-ter*) but also of position, e.g. *ἀριστερός*, *sinister*, *noster*, i.e. not *uester* (opposition of ownership as well as of kinship), relative position in *ὀρέστερος*, *campester*, *paluster*. As substantives we find Skt. *aśvatara-* “mule”, related to the horse but a relatively poor one, Latin *matertera* “aunt”, *oleaster* “wild olive”, and now *poetaster*. The Latin *minus* is no comparative, but a neuter *es*-stem, and *minor* an analogical creation.

The superlative compound suffix *-to-mo-* also gives substantives, e.g. *aeditumus* or Sanskrit *gajatama-* (the name of a man) from *gaja-* “elephant”, as if Oliphant par excellence, *gō-tama-* also a name as well as “biggest ox”, but *mātr̥tāmā* (Vedic) means “very motherly”.

Expressions like *μελάντερον ἢ τε πίσσα* or *ditior quam frater* (i.e. “relatively rich even as his brother”, *sc.* “and richer too”) show how far the forms in use, even when the root of the positive is the same, are from being a system of comparison. Still more convincing is the fact that comparative and superlative often are not based upon the positive stem: *δεξιτέρος* is not derived from *δέξιος* nor *ἡδύων* from *ἡδύς*,

nor *maior*, *maius* (Oscan *mais*) from *magno*-s. Prepositions give rise to forms in *-ter* (or *-er*, cf. ὑπέρ, *super*) like *inter* (so that *interior* is a double comparative), and ἔντερον (which is a noun), and also to forms in *-timo*-, like *extimus*, *intimus*, whence *finitimus*, *maritimus* and the like. Suppletion as in *bonus* : *melior* : *optimus*, ἀγαθός : ἀμείνων : ἄριστος, or partial suppletion βελτίων : βέλτιστος (βέλτερος and βέλτατος post-Homeric), the variety of forms tied together to make the eventual system (comparative *-ies*-, *-on*-, *-er*-, *-ter*- and superlative *-mo*-, *-to*- *-tomo*-, *-isto*-), their varying distribution in different languages, innovations like the Italo-Keltic *-is*-(*n*)*mo*- and Greek *-τατος* (for *-tamo*- cf. Skt. *triṣattamá*- "thirtieth", *-το*- as in δέκατος, but *-μο*-, which survives in ὄρχαμος "chief, leader", as in ἑβδομος) — all these go to show that even "regular" comparison is a mere hodgepodge of previously disconnected formations, and far from logical.

Logically and systematically the positive degree represents a relation of equality, the comparative a relation of difference, the superlative constitutes a description of uniqueness. This statement is true of the developed, historic languages, though there are survivals of older intensive meanings, when the comparative means "very" and the superlative "excessively" (*good* etc.). Syntacticians would speak of the derivation of two-place or three-place functions, by means of one or two additional arguments, from a one-place function. The grammar of Indo-European languages usually can accommodate converse functions only by using correlatives (*worse* : *better*) exactly as it must with nouns (*parent* : *child*) and verbs (active and passive). How inadequate such contrasts as *good* : *bad* may be, is clear from the fact that they always raise the question "How good (bad)?" which language only answers superficially unless a series *a b c . . . n* is set up in which *a* is related with *b*, *b* with *c*, and so on, and eventually *a* with *n*. Each member of the series is subsequently enveloped in succession by a later one, except the final member itself. The ambiguity of linguistic grading makes difficult the logical expression of the concept of this final member, and language must do the best it can. In a series as impoverished as *good* : *better* : *best* users of a language tend to consider *best* as of the same nature as *better* and linguistically they are right, but logically the relationship *good* : *better* :: *better* : *best* is incorrect. In a class so designated or graded between its polar opposites, the criterion of membership (*good*) applies to all, *better* applies to all but one of a subclass (which it excludes), *best* only to this one member.

But Aristotle had occasion to speak of knowing of a unique kind, not as part of a class, nor as the final member of a series; not better knowing

than the last preceding member, but perfect knowing, unique and ungradable. Language always has difficulty in symbolizing that of which no one has had direct experience. The difficulty was enhanced in this instance by the theory that this unique and perfect form of knowing is also self-knowing. We are reminded of the injunction γνῶθι σεαυτόν, but that means the recognition of human limitations (cf. my *Sather Lectures*, p. 254), or perhaps "see yourself as others see you", a revealing self-knowledge, neither perfect nor unique. Still, the current interpretation of νόησις νοήσεως has, I think, depended on the expressions αὐτὸν νοεῖ, νόησις ἢ καθ' αὐτήν, αὐτὴ αὐτῆς ἢ νόησις, already quoted. Yet, by no stretch of grammar could νόησις νοήσεως be considered a reflexive expression. Logically equality is a reflexive function, since  $x$  is equal to  $x$ , e.g. "as good as", and the grammatical term reflexive means, in Reichenbach's scheme, the logical "not irreflexive". This is true of reflexive verbs, the middle voice, and also of reflexive pronouns. Self-reference is autological, if not autognostic, like the ships of the Phaeacians, or the library catalogue that mentions itself, and perhaps tainted with solipsism. The familiar Greek forms σ-φέ, ἐός, ἐ, ὅς ("suus"), all contain an Indo-European \*se-, \*se-ue, \*sue- (parallel to the second singular personal forms \*te-, \*te-ue, \*tue-) in which ue- also is demonstrative as much as se- and te-. The pronouns (a pronoun is that of which the referend is not further disclosed in the sentence in which it stands) are all deictic, even the personal pronoun; they indicate relative position as it were on the stage of life — *here* ("I"), *there* ("you"), and *away yonder* ("he"). (The pronominal su-, tu- are not to be taken as the permissible alteration C $\bar{u}$ - : C- in Benveniste's rules about Indo-European roots of the shape CvC, which do not apply to pronouns.) The seue forms at first were not declined for gender or number, and were reflexive of all three persons as in Sanskrit and Balto-Slavonic; in Homer ὅς sometimes means "my own" or "your own" (e.g. *Il.* 11.142, *Od.* 9.28), Aeschylus and Plato have the third person reflexive of the first and second persons, *Ag.* 1295-96 εἰ δ' ἐτητύμως μόρον τὸν αὐτῆς οἶσθα, cf. 1141, *Eur. Alc.* 461, *Soph. O.C.* 930, *O.T.* 138; Plato *Phaed.* 78B δεῖ ἡμᾶς ἀνερέσθαι (v.l. ἐρέσθαι) ἑαυτούς (cf. 101C), and so also in N.T., μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε (*Phil.* 2.15), occasionally in Latin, e.g. *CIL* 3.6414.8 iam securi suo gaudete munere Manes (unless suo stands for eius, a usage not uncommon in all periods of Latin, e.g. Plautus *Rud.* 47 ut se aequomst for eum, cf. 410; Cic. *de Inu.* 1.33.55, 2.2.7, Nepos 11.3, Livy 2.43.6), or the reverse (eorum for suis Livy 32.34.4). It was the ambiguity of se, both as direct and indirect reflexive, not egotism which



led Caesar frequently to use *Caesarem* instead. The use of the reflexive for the reciprocal meaning appears in Greek itself, and seemed natural to the King James translators in English even where Greek has the reflexive (Luke 13.12).

The Greek reflexive pronouns in most common use are actually combinations of the personal pronouns with *αὐτός*, uncompounded or not; the reduplicated *αὐτοσαυτός*, *αὐταυτός* (there are other combinations), is found in the dialects, especially Delphic and Boeotian (possibly even in Attic, Kühner-Blass 1, p. 600 Anm. 5) — like the O.H.G. *selb selbo*, Venetic *sselboi selboi*, and perhaps Messapic *atavetes*. But *αὐτός* is properly intensive, not reflexive, and so brings us back to the concept of grading.

In the *Metaphysics* (1075a, 3–11) what absolute self-thought (*νόησις*) thinks throughout all eternity is also *λόγος*, which is itself (*νόησις*); at least I think this view may be defended, notwithstanding the difficulties at 1049b, 11–18, not that *λόγος* is also *σπερματικός* as it was for the Stoics, a view which Russell has accused Carnap, I think unjustly, of adopting. But when *λόγος* is set *ἐν ἀρχῇ* by the writer of the fourth gospel, then *λόγος* and *θεός* are identified. Etymological meaning is not to be stressed; however, the most recent view of language as a selection of a sequence of elements (phonemes, morphemes, orders of arrangement of words), in such a way as to conform to a pattern, is hinted in *λέγω*, *λόγος*, *lego* (all from *leg-* “select”). As for *ἀρχή*, it has been compared, less convincingly, with *βρεχμός*, *βρέχμα* (*βρέγμα*), and this with Old English *brægen* “brain”, *ἄ-* in *ἀρχή* being referred to an assumed *ῃ* in default of *Η*. It would be going too far to translate “In the mind (of God) was the plan”, but would the author of John 1.1 have objected if it had been put to him that way? The complex *νοῦς*, *νόησις* and related words, is even more an etymological orphan, but there can be no doubt that the concepts “know” and “be able” are constantly related (in English *can* and *ken* are cognate), and I have never seen any good reason for dissociating *γινώσκω* and *γίγνομαι* — knowledge is creative, especially divine knowledge, like the divine word and thought. Man sees it only in part, *δι’ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*, for his knowledge is partial, *ἐκ μέρους*, and his true immortality consists in the successive steps by which knowledge is won, never perfected. Man’s goal, his “*summum bonum*”, is different from himself . . . ; God, being . . . pure self-thought, enjoys . . . the bliss which man can be said to enjoy only in a complete life” (Ross, vol. 2, p. 399 on 1075a, 9 *ὅν ἄλλο τι* opposed to *αὐτῇ αὐτῆς ἢ νόησις*).

Improved scientific method is a matter of science lifting itself up by

its own intellectual (and linguistic) bootstraps. Everything that is said is said about some part of a universe of experience: discoursé and experience in the ultimate analysis must be one. Aristotle held that such a unity of knowledge is a peculiar activity of God, and Eddington that God is a mathematician. These two philosophers said the same thing in their different ways; but (as it has been put) "what can't be said can't be said, and it can't be whistled either". If this is to admit an unknown, we may remind ourselves that the unknowable of one age often comes to be known in a later, and that the "nonsense" of one is often the scientific opinion and therefore the "sense" of the next age.

But this is no way out. Those who still take it, as it was taken in the eighteenth century, stress variations, and then, impressed by statistical regularities, see evidence of a divine order; Eddington, taking for granted the regularity of the laws of physics, was more impressed by the supposed compatibility of these laws with unpredictable variation in the behavior of individual electrons, and gives comfort to those who wish to believe in free will and scientific law at the same time. In the study of linguistic phenomena, as in the study of the natural sciences, a practical goal is that of reasonable approximation. The would-be exhaustive procedures of descriptive linguistics have become more and more excruciatingly repetitious without making any real advance in discourse analysis, and little or no attempt at syntactic analysis. The determination (1) of the set or sets of elements is not forbidding, but the determination (2) of functional and structural relations among them must depend upon statistical methods by which systematic phenomena, preferably minimal, will be distinguished and enumerated. What we need to know is not so much what may occur as the chances of its occurrence, and the constraints operative upon combinations of the basic elements of a linguistic system, namely in meaningful utterances, and what those meanings are.

It is unfortunate, therefore, that only descriptive statements are available concerning such combinations as *νόησις νοήσεως*, which is not Greek for "self-thought". Commentators on Aristotle take *γνώσις γνώσεως* (1049b, 17) as "knowledge of the potential", and this I shall not attempt to discuss, since, as Russell puts it, "when potentiality is used as a fundamental and irreducible concept, it always conceals confusion of thought", and I find Aristotle's argument beyond comprehension. I can understand the statement that "God's intelligence is at once intelligence of himself, of essence, and of intelligence", though I do not believe the rendering of *νόησις νοήσεως* as either "thinking on thinking" or "knowing of knowing" to be any more correct than "self-thought", which Aristotle wrote as *αὐτῇ αὐτῆς ἢ νόησις*. Descriptive

grammars do not mention the construct at all, and, therefore, I suppose acquiesce. What they do mention are constructs of the type  $\delta\iota\alpha\ \theta\epsilon\acute{\alpha}\omega\nu$  and  $\kappa\alpha\kappa\grave{\alpha}\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\nu$ . Thus Schwyzer II (1950) 116 states explicitly "steht dieser Positiv in Paronomasie im Plur.", and in any discussion of  $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma\ \nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$  with Aristotelians I have found that some were unfamiliar with the use of the genitive (of the sphere) with the force of a superlative (of a noun), and the others believed the construct to be limited to adjectives, to the genitive plural only, and to poetry. Even Brugmann (*Grundriss* II 2.2, p. 599) got no further. There has been a tendency to regard the source as Semitic (it is frequent in Ecclesiastes and elsewhere in LXX and the Vulgate — expressions such as "King of Kings and Lord of Lords"), but that is a mistake. It is not necessary even to appeal to Old Persian  $xšāyaθiya^h$   $xšāyaθiyānām$  (gen. pl.) "king of kings", to formulae of Mithraic liturgy, or to Stoic terminology (cf. Hor. *S.* 1. 3. 136 and 1. 1. 120). For a construct known to the Veda ( $sākhā\ sakhinām$  "most intimate friend", literally "friend of friends") and to Old Icelandic (*karl karla* [gen. pl.] "hero among heroes"), and to everything between, can hardly be anything but Indo-European.

Not so long ago a modern novelist quoted, in modern form, King Alfred, without realising the king's source:

"He seems to me a very foolish man and very wretched who will not increase his understanding while he is in this world, and even long to reach that endless life where all shall be made clear."

In 1924 there was published another novel in which sources were little better identified:

"Plato and Aristotle supported him [Waterlow] in his conviction that the world was a world of appearance only, Plato's cave of the shadows, and that spirit was the reality behind it; the 'mind' of Aristotle contained the world; it was Hegel's shining crystal sphere; it was Spinoza's Substance; it was God, '*the Thought of Thought*' . . . the God he had found last night was more than the object of his metaphysical thinking, the *Thought of Thought*; more than the reality seen in the sudden flash of his mystical vision; closer than thought or seeing, he was the *Self of Self*, the secret mysterious Will within his will."

Oertel<sup>1</sup> quoted this passage as an *English* example of a noun construed with its own genitive *singular* in a superlative meaning, exactly like Shelley's *life of life* (Prometheus Unbound 2.5), Kipling's "I am sorrowful to my *tail's tail*" (Second Jungle Book), Scott's *abomination of abomination* (Old Mortality) and others, without realizing that Greek



too had νόησις νοήσεως. Oertel did quote ψυχὴν τῆς ψυχῆς (Meleager), στεφάνου στέφανος (also from Meleager) and Ἑλλάδος Ἑλλάς (Euripides, epigram in *Anth. Pal.* 7.45), together with a large number of examples from Vedic Sanskrit, Latin, German and English.

What Aristotle meant was "perfect, supreme thought", like *yaśaso yaśas*- "supreme fame", *tattvāsyā tattva*- "ultimate truth".

## NOTE

1. Zum altindischen Ausdrucksverstärkungstypus *satyasya satyam* "das Wahre des Wahren" = "die Quintessenz des Wahren" (*SB Bayer. Akad. Wissensch. Ph.-Hist. Abteilung*, 1937 Heft 3, Munich, 1937).



## ARISTOTLE AND PRESOCRATIC COSMOGONY

BY FRIEDRICH SOLMSEN

ARISTOTLE'S Cosmos is eternal. Its essential structure, its characteristic movement, the relationship between its major parts remain forever unchanged. Becoming and passing-away, while powerful in the area of the sublunary elements, do not extend their sway to the fifth body which fills the spaces from the outermost sphere to the region of the Moon. When Aristotle says that Nature has removed this body from the grip of the contraries and thereby from the possibility of change<sup>1</sup> he asserts by implication the immortality of the world as a whole.

Implication, however, is not the same as proof. Aristotle offered proofs for the eternity of our world in the dialogue *περὶ φιλοσοφίας*, showing that the Cosmos is in a condition destined to endure forever and that its nature has nothing in common with physical entities of limited lifetime.<sup>2</sup> There is no evidence that the cosmogonies of the Presocratics were in this dialogue made the subject of a close and detailed criticism. To do so may have seemed unnecessary. Turning from the remnants of this dialogue to the "esoteric" treatises, we notice that while specific hypotheses connected with cosmogony are often severely criticized there is no passage where cosmogony as such, the genetic or "evolutionary" approach to the world as a whole, is exposed as radically erroneous. Aristotle, it would seem, saw little need of strengthening his own conviction by a refutation of the opposite point of view which had so long dominated physical thought. To be sure, the last question taken up in Book I of *de caelo* is "whether or not (the Cosmos) has come into being and whether or not it will come to an end".<sup>3</sup> Yet what the chapters at the end of this Book actually show is that it is impossible to think of the Cosmos — or indeed of anything — as having come into being yet lasting forever or as being capable of destruction yet having no origin.<sup>4</sup> The target of this disquisition is obviously the *Timaeus*. Besides pointing out the contradictions inherent in such opinions the chapters give us acute analyses of the concepts *γενητόν*, *ἀγένητον*, *φθαρτόν*, and *ἄφθαρτον*, yet they do not provide an answer to the question which they promised to treat.<sup>5</sup> Still, given the status of cosmological thought in the Academy, we may



absolve Aristotle from the charge of negligence or forgetfulness. For if the ἄφθαρτον of the world was generally admitted it sufficed to show at the cost of what illogicalities Plato, while sharing this view, had yet asserted the κόσμου γένεσις. By discrediting this last essay in cosmogony the whole approach was ruled out of court.

During the twenty years which Aristotle spent in the Academy strong currents were moving in the direction of the new and "static" cosmology. The *Timaeus* gives weighty reasons for putting the Cosmos in the class of γενόμενα, but, like other dialogues of Plato's last period, also contains many thoughts that go far to counterbalance these reasons.<sup>6</sup> Matters were evidently still in flux. In the end, however, the arguments in favor of an eternal Cosmos carried the day, and at the time when Aristotle composed the First Book of *de caelo*, other pupils of Plato had even "reinterpreted" the Cosmogony of the *Timaeus*, bringing it into line with the new orthodoxy.<sup>7</sup> We do not know at how early a date Aristotle became converted to the belief in an eternal Cosmos. One refuses to think that he was simply carried along by the force of the current, and the arguments preserved from περὶ φιλοσοφίας may give us an idea of what he himself did to strengthen it and make it irresistible. When he began to work out his physical μέθοδοι, cosmogony in the form in which it had flourished among the Presocratics was dead, while the new version which the *Timaeus* presented called for one more painstaking examination of its presuppositions.

Though Aristotle never says this in so many words, all cosmological theories that were bound up with the genetic approach must have seemed to him vitiated by a fundamental misconception. Large questions which in the past had been vigorously debated have lost their meaning and are without further ado omitted from consideration. The cosmologist has no longer to decide how the celestial region was separated from the heavier world stuff gathered in the centre, how the Cosmos received its spherical shape or how the Sun, the Moon, and the other heavenly bodies came into existence and settled in their respective spheres. Other questions, however, are as live issues for the new cosmology as they had been for the old. They may have been misunderstood in the past, or the way to a correct answer may have been blocked *a limine* by a faulty general orientation. The more important then to formulate them more precisely and to attempt a new solution, starting from valid premises where the precursors had been led astray by invalid assumptions. On the following pages we shall deal with a number of questions which survive the fundamental change of outlook. Re-examined and re-defined, they help to round off the new system.

For obvious reasons we shall find our best examples in the physical treatises; yet before we turn to them we may briefly record a solitary instance in the *de generatione animalium*.<sup>8</sup> The notion that at a particular juncture of cosmic history rudimentary forms of the living beings emerged from the Earth is for Aristotle part and parcel of the discarded approach. It deserves neither elaborate scrutiny nor explicit rejection. Yet where Aristotle deals with spontaneous generation he remembers the views of his predecessors and in a short digression graciously sets them right as to the details of their theories. If the idea that life originated in the Earth were correct, one could think of two ways in which this might come to pass. The first beings could either have been larvae or have developed from eggs. The latter view would as a matter of fact accord even better with the biological facts as known to Aristotle; yet the point is that while neither theory has any chance of being true evolution from eggs would not have incurred the additional disgrace of assuming something patently impossible.

## I

In its typical form Presocratic Cosmology includes a fundamental dichotomy. There are powers, "forms", or elements which, when our world came into being, found their place in the outer regions at, or near, the circumference. Others, being less mobile, remain "below" or in the centre, "where Earth now is". The two main divisions of the cosmic stuff are not always described in the same terms. We may read, e.g., that the cold, dark, dense, and moist separated itself from its opposites or that fire and air broke away, leaving earth and sea behind.<sup>9</sup> Again the modus and the agents of this separation, its causes and circumstances vary on the whole from system to system. However, these details, while highly interesting in themselves, are secondary in importance to the idea of a separation as such. Even Parmenides in his "Way of Opinion" knows the two contrary sets of "forms", and Plato in the *Timaeus* describes the "swaying" motion of the Receptacle as separating the powers that inform it and "carrying" them "in different directions".<sup>10</sup> This swaying and separating seems to go far towards taking the four main substantial parts of the Cosmos — the elements — to the specific spaces which they occupy in our world. And as the Receptacle is presumably as eternal as the Forms (with which it co-operates) we might here discern the outlines of an eternal Cosmos. Yet it was not Plato's intention to follow up such possibilities; he assures us that these mechanical processes took place "before the Heaven (i.e. the Cosmos)

came into being".<sup>11</sup> Very essential characteristics of the Cosmos are still missing, εἶδη and ἀριθμοί, which in the scheme of the *Timaeus* only the conscious and purposeful action of a planning Mind, like the Demiurge, can introduce. Whatever we choose to make of their introduction and however we interpret — or interpret away — the Demiurge, it is clear that what causes the transition from the precosmic to the cosmic condition is not an evolutionary or a mechanical process. This is the essential point where Plato breaks away from the Presocratic tradition. His cosmogony is teleological, not mechanical; there is *genesis* but not evolution. And indeed, Plato's conception of cosmic *genesis* differs so radically from his precursors' that one may sympathize with the troubles which many interpreters have taken to controvert his own clear and emphatic statement that the Cosmos has come into being.<sup>12</sup> One may sympathize but not agree.

In Aristotle's cosmology (as embodied primarily in *περὶ οὐρανοῦ*) there is no Receptacle, no shaking, swaying, or winnowing. The parts of the cosmic stuff again move apart, yet they do so by their own impulse. The *ὄρμηξ*<sup>13</sup> is in the elements themselves; it is the nature, or part of the nature, of fire to move upwards, to the circumference, of air to do likewise and to settle below the fire, and of water and earth to sink below them (*ὑφίστασθαι*) and remain in the centre of the Cosmos.<sup>14</sup> No divine being and no mechanical agency, neither Strife nor whirl, not even Mind, is needed to take each of the four elements to its proper place. Their specific movement and their cosmic place are equally "natural" to them — so natural, indeed, that Aristotle by one more application of this idea, as simple as only genius may conceive it, could postulate for the one remaining simple movement (scil. the circular) an element to which this movement should be as "natural" as downward motion to earth and upward motion to fire.<sup>15</sup>

Now if the elements are in their cosmic places by "nature", it may be presumed that they have always been in them. There is no reason for supposing that the condition of things should ever have been different. To picture the elements as being for a long time in a precosmic condition means to deprive them of their "nature". Yet precisely this is what the Presocratics have done. Aristotle's polemic against them in Book III of *de caelo* leads us to the roots of his opposition to them.

Plato may easily have been the only one in whom Aristotle found a statement to the effect that before the Cosmos came into being things were moving in a disorderly fashion, ἀτάκτως.<sup>16</sup> But Aristotle considers himself justified in applying the concept of an ἄτακτος κίνησις also to



other physical systems, especially to the behavior of Empedocles' elements and to the atoms of Leucippus and Democritus.<sup>17</sup> Examining their views, he urges against the former that he expects results (to wit, the formation of composite substances) which an *ἄτακτος κίνησις* cannot produce<sup>18</sup>; against the atomists and Plato he uses arguments which we shall now consider more closely.

Taking up Plato's contention that before the Cosmos was fashioned the material in the Receptacle moved *ἀτάκτως*,<sup>19</sup> Aristotle at once offers for this two alternative possibilities. The movement must have been either natural or contrary to nature. The latter possibility is not explicitly rejected or disproved because Aristotle has even before this insisted that whoever posits movements contrary to nature must also posit some that are in accordance with it.<sup>20</sup> Thus he immediately thinks of the movements in the Receptacle as being *κατὰ φύσιν* — and finds that in this case the Cosmos is in existence. For if the entities of the world stuff in the Receptacle move in accordance with their nature they must come to rest in their proper places. The heavy elements would gather in the centre, the light move away from it towards the circumference, and so they create the order (*κόσμος*) which we now have.<sup>21</sup> Thus Plato erred when he spoke of the movements and separations in the Receptacle as happening *ἀτάκτως* (or *ἀλόγως*). With the assumptions that he made he had in fact the Cosmos. This implies that the further developments which Plato considers essential for the creation of a Cosmos — the god bringing *εἶδη* and *ἀριθμοί* to bear on the Receptacle — are unnecessary and misconceived.<sup>22</sup> Are we here after all given a proof for the eternity of Aristotle's own Cosmos? It is certainly true that the arguments here used need only receive a slightly different turn to establish this thesis.<sup>23</sup>

The polemic against the atomists includes one argument which is especially relevant to our purpose.<sup>24</sup> The atoms, as Aristotle finds them described by their proponents, move most of the time through infinite space in a haphazard and disorderly fashion (*ἀτάκτως*); the time during which they are settled in a Cosmos and contribute to its *τάξις* is comparatively short. If this were the case, Aristotle reasons, they would be for a far longer time in a state of *ἀταξία* than in one of *τάξις*. Yet *ἀταξία* is contrary to nature, at least for Aristotle. For the atomists the reverse would be true. Disorder would be in harmony with nature, order contrary to it. For "the nature of things is that in which most of them are most of the time".<sup>25</sup> That *ἀταξία* should be in accordance with nature is, of course, thoroughly preposterous. It runs counter to one of Aristotle's most deeply rooted convictions; yet one may

wonder whether he ever again has an occasion to express this conviction as tersely and incisively as here: ἡ γὰρ τάξις ἡ οἰκεία τῶν αἰσθητῶν φύσις ἐστίν.<sup>26</sup> The identification is so absolute that the translators seem to be in doubt which of the nouns is the subject and which the predicate (no philosopher of identity could hope for more). Aristotle himself is hardly to be blamed for this; as the subject is normally put first we should translate: "the order which belongs to them is the nature of sense-perceived things".<sup>27</sup> Confidence in φύσις could not be carried further. What Aristotle in effect says is this: let the elements follow their own inherent tendencies and the result will be order and this Cosmos. This in fact is the first premise of his entire cosmological system.

It is intriguing to see that the issue as Aristotle puts it hinges on φύσις and τάξις. All Presocratics were believers in order, as opposed to the haphazard (even if they did not employ the word τάξις), and all may have had a concept of φύσις (even if they said φύσις οὐδενός ἐστίν. . . θνητῶν and declared that they used the term in deference to convention).<sup>28</sup> Yet they would not bring the concepts together in this fashion. Order may for them be the τάξις (=bidding) of Time which regulates Becoming and Passing-away; even the formation and destruction of entire worlds, and the alternation between non-cosmic and cosmic phases may be thus "ordered".<sup>29</sup> For Plato, on the other hand, τάξις is definitely realized in our Cosmos; yet the φύσις of the elements left to itself could neither build it up nor keep it going. The *Timaeus* and Book X of the *Laws*, though differing on other points, agree in this, and both intimate that something better, in fact something nonphysical, be it νοῦς or ψυχή, must come into operation.<sup>30</sup>

## II

Obviously the arguments which settle the questions as to the movement and place of all elements would also apply to each individual element. The Presocratics had suggested reasons why water, air, and fire are in their specific cosmic regions and had shown how they had been "separated off" and first come to occupy these regions.<sup>31</sup> On the whole Aristotle saw no need to discuss and refute these reasons. In the case of Earth the situation was different. So many opinions had been advanced with regard to its shape, its condition of rest or movement, and its place in the Cosmos that even in a Book devoted primarily to problems of the heavenly vault and the planetary spheres Aristotle did not think it right to ignore these questions or to decide them by a brief

dogmatic statement. In Book II of *de caelo* he reviews the pertinent doctrines of his predecessors at considerable length, pointing out their individual errors or fallacies.<sup>32</sup> As long as Pythagorean theories, which remove the Earth from the centre, are under scrutiny, cosmogony is hardly in the picture, and even when the discussion moves on from the position of the Earth to the question whether it is at rest and why, Thales, Anaxagoras, and some others can be refuted without making reference to the genetic scheme of which their doctrines formed a part. Yet there comes a point where Aristotle loses patience with such piecemeal criticism. It is after all not a controversy over matters of detail: *πρὸς τοὺς οὕτω λέγοντας . . . οὐ περὶ μορίων ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις, ἀλλὰ περὶ ὅλου τινὸς καὶ παντός*. "From the very beginning one must make up one's mind whether physical bodies are to have natural motion" or whether they can only move under constraint.<sup>33</sup> If the latter view is true, Earth may have come to its present place in the centre through the agency of some outside force, *βίᾳ*, and must also remain there for some special reason. The force which brought it to the centre is generally identified as a whirl by those *ὅσοι τὸν οὐρανὸν γεννῶσιν* (!)<sup>34</sup>; let us grant this, says Aristotle in effect, it yet remains to decide what place the Earth would occupy if it were left to its own inclinations and not subject to the operation of an outside force. Aristotle's own theories begin to shine through his critical strictures. The same hypothesis should explain motion to a place and rest in it. The Presocratic physicists were unwilling to make the assumption of natural movements; once it is made it can with telling effect be played off against every argument by which they have tried to show why the Earth must remain at rest and in its present position. Anaximander's elegant suggestion that the Earth has no reason to move in any direction because it is equidistant from all parts of the circumference is left for the finish.<sup>35</sup> If this were the reason, Aristotle says, it ought to hold good for fire as much as for earth, yet it does not (since fire still moves "upwards"). Also, inverting the direction in which he previously argued, he blames Anaximander for not explaining at the same time why particles of earth move toward the centre.<sup>36</sup> And finally the reasoning is not even correct; although equidistant, Earth might still move off into space, and if it is not likely to do so as a whole it would split up into parts, each of which would depart in a different direction.<sup>37</sup>

Having disposed of all earlier theories Aristotle in the next chapter advances his own: yet before he begins to develop them he finds it necessary to make one more stand against doctrines which credit the



Earth with an enforced motion (including Plato's famous "oscillation"). This would not be Earth's "own motion", nor could it be eternal since it is contrary to nature.<sup>38</sup> This point, which is here made as briefly as I report it, recalls the arguments by which Aristotle in Book III of our treatise discredits the idea of (irregular) precosmic motions.<sup>39</sup> And here, for the first time in this extended discussion, does Aristotle come into the open with the basic conviction which sets him apart from nearly all of his predecessors: "The motion, therefore, being enforced and unnatural, could not be eternal; but the order of the world is eternal."<sup>40</sup> He leaves it at that, but it is easy to realize that the eternity of the world which enforced motion could never safeguard rests securely on the foundations established by his own theory of natural motions.

The correct doctrine about the motion of Earth for which we have waited so long can now be announced in a few short sentences. Like all its parts, Earth as a whole has a natural motion towards the centre; and this is at the same time the reason why it is now lying at the centre.<sup>41</sup> This statement would almost suffice to explain at once why Earth is at rest, but for this question Aristotle still has a few specific arguments in store. Their gist is that if Earth is now in the place to which it moves "by nature", only force could cause it to leave this place. It would have to be a "stronger force" — and as long as we do not know anything of this description we need not worry.<sup>42</sup>

Still, the question as to the shape of Earth has not yet been answered. When Aristotle goes into it the genetic or "evolutionary" approach suddenly acquires a rather surprising interest for him, and for once Aristotle even finds it expedient to operate along the lines of the *γεννωύτες*.<sup>43</sup> To be sure, it is the lines which they would have followed, had they been consistent; and if it pleases Aristotle here to take a leaf out of their book, he is far from forgetting the gulf which lies between his own approach and that of the past. The reasons which lead him to this unusual procedure may perhaps be called expository, or indeed pedagogical. By proceeding on the assumptions of the evolutionary schools it becomes easier to give a cogent proof for the spherical shape of the Earth. Suppose the Earth formed because its constituent parts, all portions and particles of it, were moved by the operation of a force towards the centre (say, towards the centre of a whirl; for this is obviously the picture in Aristotle's mind). How would the particles arrange themselves? Each would try to be as near to the centre of the Cosmos as possible, and they would continue to push and press on one another until this is achieved. When none is farther from the centre

than necessary no bulge is left anywhere but a perfect sphere has come into being. The result at which we have thus arrived represents Aristotle's own view concerning the shape of the Earth. Being anxious to make its sphericity as evident as he could, he realized that the evolutionary schools were at an advantage in the matter (even if they had not availed themselves of it), and he was both shrewd and unprejudiced enough to exploit it. Still, as if he wished to dispell every possibility of a misunderstanding and not to let the fundamental antagonism become obscured, he enters a word of caution precisely when on the point of starting on this little venture in cosmogony: "However, they (scil. some of the physicists) make compulsion the cause of the downward movement; it is better to speak the truth and to say that it is in the nature of heavy bodies to move towards the centre."<sup>44</sup>

### III

The word  $\gamma\eta$  which Aristotle uses throughout these sections means not only Earth (or earth) but also land. When Aristotle makes the natural movements of earth account for the position of Earth, he seems to forget that a large part of the Earth actually is sea. However, as water too has the natural tendency to move towards the centre, the arguments employed for earth would also be applicable to water. Speaking of the Sea in his *Meteorology* Aristotle says that what is commonly called its place is in truth the (natural) place of water.<sup>45</sup> The reason why this is not readily seen is that the water here collected has a peculiar quality of saltiness.

In the section of the *Meteorology* where Aristotle clears up these matters we find him once more locked in battle with the cosmogonies. Their authors have used the fact that water has its natural cosmic place as starting point for erroneous inferences, and their explanations for the saltiness of the sea are off the mark.<sup>46</sup> Yet in the present context these inferences and explanations are of no more than peripheral interest. Once again the controversy is  $\pi\epsilon\rho\iota\ \acute{o}\lambda\omicron\upsilon\ \tau\iota\upsilon\acute{o}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\nu\acute{\tau}\omicron\varsigma$ ; here too Aristotle attacks the genetic approach as such.

Does the sea have an origin, a history, and a limited period of existence? Some of Aristotle's predecessors have maintained that at first the entire Earth was moist, and that through the action of the Sun a part of it dried up.<sup>47</sup> On this account the sea would be what is left of the original moisture. We know from Alexander's commentary<sup>48</sup> that these doctrines go back to Anaximander and may believe Aristotle when he says that according to this theory the drying up is a continuing

process which in the end will lead to the total evaporation and disappearance of the sea. Aristotle himself mentions elsewhere in these chapters Democritus as holding that the sea is gradually decreasing and will some day disappear.<sup>49</sup> We need not hunt for further names of physicists associated with similar doctrines concerning an origin or an end of the sea; for we have Aristotle's own words: "All seem to be agreed that the sea had a beginning if the Universe had." Admitting a certain logic in this coupling of the two doctrines Aristotle forthwith defies both by presenting their opposites similarly interlocked: "It is clear that if the Universe is eternal the sea is too."<sup>50</sup> Actually the fundamental issue is for Aristotle decided, the eternity of the Cosmos no longer open for debate. Yet the notion that the water of the sea gradually evaporates touches a vulnerable point in Aristotle's own armory. For evaporations from land and water are the basic assumptions (the ἀρχαί) of his own *Meteorology*.<sup>51</sup> Throughout this work atmospheric phenomena are with great persistence traced back to their origin in this principle. Moreover, for Aristotle, too, the Sun is the "moving cause" of evaporation. All this puts him dangerously close to the doctrines with which he is so thoroughly out of sympathy.

Fortunately evaporation, even if a continuous or recurrent process, may yet leave the bulk of the sea unimpaired. Aristotle has earlier in the treatise shown that there is an eternal "cycle". When the Sun is close to the Earth the moisture which it draws from the sea rises up as evaporation; yet when the Sun recedes the same amount of moisture returns in the form of rain or other precipitation. Here is again an instance of τάξις,<sup>52</sup> of the cosmic order which safeguards the balance between the elements, keeping their mutual relations and proportions over the years and indeed forever unchanged.

Still, there is definite evidence of a different type that the area covered by the sea is gradually reduced. Aristotle and his contemporaries knew that rivers, by a steady depositing of earthy material around their estuaries, create new land, forcing the sea into a continuous, if very slow, withdrawal. Lower Egypt with the Delta was the classic example of a country which could be regarded as the "gift of the river".<sup>53</sup> It appears that observations of the kind were used in the cosmogonies to bolster the case for a drying up of the sea,<sup>54</sup> and although Aristotle's own system allows for changes in the sublunary world, every argument for the destruction of one of its parts is potentially an argument against the eternity of the Cosmos. Aristotle has no choice but to admit the action of the rivers; but against the far-reaching conclusions he asserts that such increases of land are counterbalanced by huge rain-



storms and floods which occur, or rather recur, "in determined (εἰμαρμένων) periods", putting large areas under water and changing the distribution of land and sea violently in the opposite direction.<sup>55</sup> Thus in the long run the proportion between water and earth remains the same and the changes themselves are again governed by a cycle.

The flood motif which serves Aristotle's interest so well goes back to the Academic theory of periodic catastrophes which is familiar from Plato's latest dialogues.<sup>56</sup> Yet when Plato speaks of these catastrophes he is not primarily concerned with cosmic *τάξις*. The idea of an inner balance within the one Cosmos, of an equilibrium between the changes of "the way up" and "the way down", carries other credentials. It would be tempting to examine these credentials, for there can be little doubt that in the *Meteorology* sometimes in effect one set of Presocratic doctrines is played off against another. Yet a study of this question would be, in Aristotle's words, ἄλλος λόγος and ἑτέρας ἔργον σχολῆς.

#### IV

In the instances so far examined the continuity of the problem and with it the points of contact or conflict were easy to recognize. Our last topic presents a somewhat different picture. For although Aristotle himself brings out the continuity at the beginning of the discussion, he soon transfers the problem to a plane where Presocratic antecedents are no longer relevant.

Book VIII of the *Physics*, which leads us step by step to the concept of the Unmoved Mover, opens appropriately with the question whether or not Movement must be eternal and unceasing. It is stated at once<sup>57</sup> that the physicists, inasmuch as they concern themselves with Cosmogony and similar matters, logically assume the reality of *κίνησις*. Yet while unanimous on this point, they differ as to the eternal and uninterrupted existence of Movement. Some believe in it; others assume that before the formation of our Cosmos or between the disintegration of one Cosmos and the origin of another there is a time of complete rest in which movement and change have passed out of existence.<sup>58</sup>

To Aristotle himself, the idea that Movement may not always have existed or that it may periodically die down seems utterly erroneous and he proceeds forthwith to refute it. One of his arguments against it runs as follows<sup>59</sup>: If there is at times rest, and then again movement, this change must be accounted for; it must be assumed that while at rest things were not in the right condition for movement (or the mover not in the right condition to operate), and that before they move the

right condition has somehow come about. There is more than one way in which this might happen but each of them would involve change, which comes to the same as saying that there is even then Movement. This argument may be developed into something like an infinite regress, and Aristotle on one occasion comes near to giving it this turn.<sup>60</sup> Yet the alternation between rest and movement is to his mind sufficiently disproved if movement as understood in this scheme is preceded (not by rest but) by another change or movement.

As we have seen, Aristotle at the beginning of this disquisition lays his finger on the point in the Presocratic scheme where the question as to eternity or noneternity of Movement becomes acute and where the various thinkers actually diverge. The divergence occurs in the assumptions on which they base their cosmogony.<sup>61</sup> Some make the Cosmos arise from a condition in which everything was at a standstill; others hold that Movement persists while some worlds are forming, some disintegrating. Although recent studies<sup>62</sup> have taught us to approach such historical accounts in Aristotle with a large dose of scepticism, I believe that in this instance he is fundamentally correct and that he here brings a real and major division among his precursors into focus. Whether more recent historians of early Greek philosophy have made the best possible use of his insight may be another question; it must as a matter of fact be admitted that we cannot accept all matters of detail as he presents them.

If we find that Plato knows of the same division among the Presocratics, we may not have settled the question of historical accuracy but begin to realize that Aristotle's familiarity with the issue has roots in his academic period. While settling accounts, in the *Laws*, with the materialistic cosmologies of the past, Plato asks: *εἰ σταίη πως τὰ πάντα ὁμοῦ γεινόμενα, καθάπερ οἱ πλείστοι τῶν τοιούτων τολμῶσι λέγειν, τίν' ἄρα ἐν αὐτοῖς ἀνάγκη πρώτην κίνησιν γενέσθαι;*<sup>63</sup> (his answer is of course the motion of a self-mover like his World-Soul). The conditional clause is clearly aimed at Anaxagoras, whose *ὁμοῦ πάντα* Plato quotes.<sup>64</sup> He is here made to represent the "majority", but the word *πλείστοι* should perhaps not be taken quite literally. Or is it the fault of our defective information if *οἱ πλείστοι* seem to be on the other side? The atomists certainly believed in unceasing motion. Heraclitus (to mention him here, although he has no cosmogony) specifies the changes of the "ever-living" Fire.<sup>65</sup> Anaximenes' and Diogenes' principle, the Air, is so mobile by nature that we cannot think of it as ever being arrested. Finally, there is evidence — not entirely above doubt, yet not easy to dismiss either — that Anaximander's Infinite was eternally in motion.<sup>66</sup>

Who, then, are οἱ πλεῖστοι of our passage? Besides Anaxagoras himself and Archelaus, who appears to have shared his initial assumptions,<sup>67</sup> Empedocles is perhaps the only one to answer the description. Aristotle, in *Physics* VIII, classes him with Anaxagoras and quotes five lines from his poem as proof that there were intervals of Rest between the activity of Love and of Strife.<sup>68</sup> Actually, the lines prove nothing of the kind, but describe the eternally unchanging behavior of the elements. We are, however, in a position to substitute another passage for that so cruelly mishandled by Aristotle. Jaeger has shown that in the characterization of the Sphairos as κυκλοτερὴς μονή περιηγεί γαίῳ, the word μονή can hardly, as formerly understood, mean "solitude" but must denote the condition of rest.<sup>69</sup> In Empedocles' cycle the Sphairos exists before the formation of a new Cosmos by the action of Strife. Thus Aristotle is, in spite of his howler, not entirely wrong, and we have one other great thinker in the camp of Plato's "majority".

Actually, Jaeger's new interpretation may help us still a step further. As he reminds us, μονή is an attribute of Parmenides' One, and Empedocles was anxious to begin his world cycle with a condition of things that resembled, or corresponded to, the One. The cycle starts from the One and from Rest and returns to it. It may well have been the impact of Parmenides' thought which prompted some later Presocratics to abandon the idea of eternal motion. Empedocles and Anaxagoras<sup>70</sup> still have at the outset of the cosmic evolutions the undifferentiated homogeneous condition of things which had characterized Anaximander's *apeiron*; but instead of being in motion, everything is now at rest.<sup>71</sup>

From the tone in which the *Laws* refer to this cosmological hypothesis<sup>72</sup> one may gather which side Plato himself would join. The idea that all things — i.e., all physical objects — should ever be at rest is, in his eyes, not merely an error but something close to blasphemy, a form of hybris (note *τολμῶσι*!). To him it is as much in the nature of physical things to change as it is in the nature of the Forms to be forever unchanging. In point of fact, his own cosmic system makes ample provision for a never-failing presence of Movement. Even "before this ordered whole came into being", there is the so-called disorderly motion in the Receptacle due to the appearance in it of different and unevenly balanced powers.<sup>73</sup> This motion is one of the features which distinguish Plato's scheme from that of Anaxagoras, whom he follows in regarding the divine *Nous* as the agent effecting the change from this condition to that of a Cosmos. After the Cosmos has come into being there is the World-Soul with its "never-ceasing



motion" and, closely allied to it, on a more physical plane, "the revolution of the whole" which keeps the elements of the world constantly moving through and past one another, ensuring eternal transformation as well as exchange of places.<sup>74</sup>

We are not surprised to find Aristotle arriving in principle at the same decision. His conviction that Movement is eternal and that there can be no physical world without it must go back to his Academic period. As we have seen, he begins his discussion of the question by referring to the place which Movement — whether held to be eternal or not — had had in the Presocratic cosmogonies; yet while he criticizes both the fundamental error and also the more specific assumptions of Empedocles and Anaxagoras, for both of whom Movement is not eternal, he says little about the others with whom he would be in agreement on this cardinal point. And yet it is clear that eternal movement as he conceives of it has little in common with the theories embodied in the cosmogonies. For him, Movement did not exist before our world came into existence; still less does it encompass the formation and destruction of innumerable simultaneous or successive Cosmoi. In his system eternal movement is forever tied to one and the same Cosmos. Movement, Cosmos, and Time are coeternal, and the never-broken movement that he himself has in mind is the rotation which is performed by the heavenly sphere and inspired by the perfection of the Unmoved Mover.

Yet Aristotle does not trouble to indicate where he leaves the Presocratic schools behind. Having refuted those who thought of Movement as suffering interruptions or starting from a state of rest, he has no desire for further discussion with the authors of cosmogonies. The correct identification of the perpetual movement<sup>75</sup> does not emerge from an examination of their mistaken views. He has in a later section of Book VIII once more to argue for the existence of Movement, this time against the (Eleatic) *ιστάντες* whom he in good Academic fashion pits against the (Heraclitean) *κινούντες*<sup>76</sup>; yet this argument can be won without resort to cosmology or cosmogony. And when he reaches the point where he has to specify the nature of his eternal movement,<sup>77</sup> he proceeds by examining all forms or species of change and deciding that only circular motion can continue forever. Thus the question whose roots he had traced to Presocratic cosmogony is settled in an atmosphere totally indifferent to the original issue and impervious to its repercussions. That the first chapter of Book VIII is closer to this issue need not astonish us after we have seen how acute it was for Plato in the *Timaeus* and even in the *Laws*. We may suppose that Aristotle's

own acquaintance with it goes back to a time when the alternative assumptions of Presocratic cosmogonies had not yet passed into the limbo of discarded problems.<sup>78</sup>

## NOTES

1. *de caelo* I,3.270a20ff.
2. See esp. frgg. 18 and 19a-c Ross. Cf. Jaeger's reconstruction *Aristotle. Fundamentals of a History of his Development* (2nd Engl. ed.), 139ff. Of the numerous later studies only two can here be mentioned: E. Bignone, *L'Aristotele Perduto e la formazione filos. di Epicuro* (Florence, 1936), 2.335ff., and A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* 3 (Paris, 1949), 219ff.
3. *de caelo* I,10.279b4f.
4. See esp. 10.279b17-31; 12.
5. 10.280a11-25 can hardly be considered an answer.
6. *Tim.* 28b4ff. A strong reason against γένεσις would be the presence of a Soul, for Plato elsewhere an ἀρχή and ἀγένητον (*Phaedr.* 245d1). And to think of the Cosmos as γεγονός yet presumably existing forever (33a, 41b) is indeed an unsatisfactory halfway position.
7. *de caelo* I,10.279b32ff. Cf. Simplicius *ad loc.* and also the scholion of Simplicius in Paul Lang, *De Speusippi Academici scriptis* (Diss. Bonn, 1911), 79 (frg. 54b). Further material for the Academic interpretation or reinterpretation will be found in Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* I (Baltimore, 1944), 432 n. 356.
8. III,11.762b28-763a23.
9. See for these examples H. Diels and W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (8th ed., Berlin, 1954-6, henceforth cited as *Vorsokr.*), 59B15 (Anaxagoras); 31A30, 49 (Empedocles). Cf. also the ἀπόκρισις τῶν ἐναντίων in Anaximander, *ibid.* 12A9 (and 10).
10. *Ibid.* 28B53ff.; Plato, *Tim.* 52eff.
11. *Tim.* 53a7; cf. 52d4.
12. *Tim.* 28b4ff.
13. Cf. Arist. *Physics* II,1.192b18.
14. See esp. *de caelo* III,2; IV,3-5.
15. *de caelo* I,2f.; see esp. 2.269a2ff.
16. *Tim.* 30a3-6; cf. 53a7f., 69b3.
17. For what follows, cf. *de caelo* III,2.300b8-301a10.
18. *Ibid.* 300b25ff.
19. *Ibid.* 16ff.
20. *Ibid.* 300a20-b8.
21. *Ibid.* 300b19-25.
22. Cf. above, p. 268
23. Cf. *περί φιλοσοφίας*, frg. 19b Ross (p. 88.1-24).
24. For what follows see *de caelo* 301a4-11.
25. *Ibid.* 7ff. What is it that Aristotle considers "absurd and impossible" in the atomist system? τὸ ἀπειρον ἄτακτον ἔχειν κίνησιν (a7). Here ἀπειρον could either mean "the Infinite" or could modify κίνησιν. But we can hardly find in it the time factor which is so essential for Aristotle's retort. If we look at 10 + C.P.

Simplicius' commentary we begin to wonder whether he did not read τὸ ἄπειρον ἐν ἀπείρῳ χρόνῳ ἄτακτον ἔχειν κίνησιν. This at least is the form in which he presents Aristotle's sentence and that ἐν ἀπείρῳ χρόνῳ is part of the quotation is proved (*pace* Heiberg) by his exegesis which presupposes and in the end repeats these words. It might seem more elegant to write τὸ <ἄπειρον χρόνον τὸ> ἄπειρον ἄτακτον ἔχειν κίνησιν, but I should prefer to accept Simplicius' words.

26. 301a5f.

27. It is instructive to compare the renderings of J. L. Stocks in the Oxford Translation and of W. K. C. Guthrie in the Loeb Library. Simplicius takes τάξις as the subject but is silent on the more difficult question how to construe the words in the genitive.

28. Cf. Empedocles in Vorsokr. 31B8. On the meaning of τάξις before the 4th century, cf. Hermann Fränkel, *Wege und Formen frühgriech. Denkens* (Munich, 1955), 188 and n. 3.

29. Cf. Empedocles B31.2f. On τάξις in Anaximander B1 cf. Jaeger, *Paideia* (Engl. transl.) 1<sup>2</sup>, 159, and the *Theology of the Early Greek Philosophers*, 35f. For Heraclitus see below, p. 275.

30. *Tim.* 30a<sup>ff.</sup>; 52e<sup>ff.</sup> (see above, p. 268); *Legg.* 889a-899b.

31. See, e.g., *Vorsokr.* 12A10, 27 (Anaximander); 31A49 (Empedocles); 59A1.8, 42, B15 (Anaxagoras). The Epicurean doctrine as presented by Lucretius 5,432-508 reflects the Presocratic pattern.

32. Ch. 13.293a17-296a23. For a closer study of these sections cf. Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore, 1935), 200<sup>ff.</sup>

33. 294b30<sup>ff.</sup>

34. 295a9<sup>ff.</sup>, 21<sup>ff.</sup>

35. 295b11<sup>ff.</sup>

36. 296a1<sup>ff.</sup> (cf. 295b19<sup>ff.</sup>).

37. 296a3<sup>ff.</sup>; 19<sup>ff.</sup>

38. II,14.296a25<sup>ff.</sup>

39. See above, p. 269.

40. 296a32<sup>ff.</sup>

41. 296b6<sup>ff.</sup>

42. *Ibid.* 26<sup>ff.</sup>; 34<sup>ff.</sup>

43. For what follows, cf. especially 297a8-25 and also a25-b17.

44. 297a15-7; cf. also b14-7.

45. *Meteor.* II,2.355a34<sup>ff.</sup> (cf. 354b5<sup>ff.</sup>).

46. *Ibid.* 2.354b15<sup>ff.</sup>; 3.357a4-b23.

47. II,1.353b6<sup>ff.</sup>; see also for Democritus' theory 3.356b10<sup>ff.</sup>, and for Empedocles' entirely different views regarding the *genesis* of the sea 1.353b12f.

48. See *Vorsokr.* 12A27.

49. See Note 47.

50. *Meteor.* II,3.356b7<sup>ff.</sup>

51. *Ibid.* I,4.341b7<sup>ff.</sup>

52. I,9.346b21-32; b36-347a8; II,2.354b24-34; 355.21<sup>ff.</sup> (25<sup>ff.</sup>). For the τάξις motif see 347a5f.

53. I,14.351a19<sup>ff.</sup>; b28<sup>ff.</sup> (for Egypt in particular cf. Herodotus 2.5, 10<sup>ff.</sup>).

54. *Ibid.* 352a17<sup>ff.</sup>

55. *Ibid.* 28<sup>ff.</sup> (cf. 351a19<sup>ff.</sup>). The flood which recurs περιόδου τινὸς μεγάλης is a μέγας χειμῶν corresponding to the winter in the seasons of the year (31).



Here one may find a suggestion of the *annus magnus* or τέλειος ἐνιαυτός (Pl., *Tim.* 39d4) but Aristotle shows no inclination to develop this idea. On the periodic floods cf. Jaeger, *Aristotle* 137.

56. Plato, *Crit.* 108e, 112aff., *Tim.* 22c, 25c, *Legg.* 3,677aff.

57. *Phys.* VIII,1.250b15.

58. *Ibid.* 18ff. Sir David Ross in his edition (*Aristotle's Physics*, Oxford, 1936) has improved the text in b22 but it still is not entirely clear what cosmological convictions Aristotle here ascribes to Empedocles. Is he here represented as believing in *one* Cosmos, alternating between stages of integration and disintegration (cf. *de caelo* I,10.280a12-23)?

59. 251a8-b10.

60. 252a1ff.

61. See again 250b18ff.

62. Most notably Harold Cherniss' book (see above, Note 32).

63. *Legg.* 10,895a6ff.

64. *Vorsokr.* 59B1 (also B4; 2.34.17). Diels-Kranz (see Note 9) have not incorporated Pl. *Legg.* 10,895a6f. in their collection of *testimonia* for Anaxagoras. Some passages in 59A (scil. A45, 48, 50, 59, 64) attest that his Cosmos evolved out of ἐστῶτα and ἀκίνητα but this important idea would be more adequately represented if Arist. *Phys.* VIII,1.250b24 and *de caelo* III,2.301a12f. were quoted and the statements of Eudemus (A59) and Simplicius (A45; 2.18.27ff. and A.64; 2.21.37ff.) treated as developments of, or comments on, the passage in the *Physics*.

65. See *ibid.* 67A16, 18ff.; 22B3of.

66. *Ibid.* 12A9, 11 (2), 12. For some recent comments see Cherniss, *op. cit.* 173, n. 128; J. B. McDiarmid *H.S.C.Ph.* 61 (1953), 142, n. 62; Gregory Vlastos *Gnomon* 27 (1955), 74, n. 1.

67. *Ibid.* 60A4, 5.

68. 250b26-251a5 (cf. *Vorsokr.* 31B17.9ff. or 26.8ff.).

69. *Vorsokr.* 31B28; Jaeger, *The Theology* (see Note 29) 141f. A similar view is taken in L. & S. s.v. μὴν.

70. See esp. *Vorsokr.* 59B1.

71. If this is so, a certain difficulty or illogicality which results from the new ἀρχή may also be traced to the influence of Parmenides. How can Empedocles' cycle be interrupted by a phase of rest? The state of complete submergence of all individuality in the One would logically be what Aristotle calls a "now", a mere instant and in no sense a division of time. How then can there be "rest"? In Anaxagoras the difficulty takes another form. If what Aristotle (252a14ff.) says is true and the Rest lasted "an infinite time", why should Νοῦς all of a sudden become active (cf. Aristotle's own criticism, *loc. cit.*)? One wonders whether the new motif which has invaded the cosmogonies has not disturbed their original time scheme and evolutionary pattern. If *Timaeus* 48e-53c were not to be interpreted as showing a pre-cosmic phase but as written διδασκαλίας ἕνεκα and presenting things as they *would* be in the absence of a teleological principle, the same interpretation might with equal justice be applied to Anaxagoras' initial condition of things (cf. *Vorsokr.* 59A64). Yet both have — at some cost — retained the pattern of cosmology and we had better respect this.

72. See above, p. 276.

73. *Tim.* 52cff.

74. *Ibid.* 36c4ff., e3ff., 58a4ff.

75. *Phys.* VIII, 7-9.

76. *Ibid.* 3.253a24ff., esp. 32-254a1; cf., e.g., Plato, *Theaet.* 180c<sup>ff</sup>. (also 152d<sup>ff</sup>).

77. See again *Phys.* VIII, 7-9, esp. 261a28-262b8; 264b9-265b16.

78. Gregory Vlastos has kindly given me the benefit of his advice and criticism.

## ARISTOTLE ON THE PERIOD

BY GEORGE A. KENNEDY

THE commentators<sup>1</sup> have assumed that when in *Rhetoric* Γ 9 Aristotle speaks of a "period" he means what later rhetoricians mean: a long and highly organized sentence built up by subordination of clauses. Such an assumption is perhaps natural, but unsafe. Aristotelian usage is not always that standardized in traditional rhetoric, as can be seen in the case of "enthymeme". Neither the *Rhetorica ad Alexandrum* nor any earlier work or fragment offers immediate help, for *περίοδος* is not used of style in classical Greek except by Aristotle. We must, therefore, determine his meaning from his own words.

Aristotle begins (1409a24) by distinguishing two kinds of style: "it is necessary for style to be either *εἰρομένη*—running—and united by connecting particles, like the preludes in the dithyrambs<sup>2</sup> or *κατεστραμμένη*—'periodic'—and like the antistrophes of the ancient poets." But why like the antistrophes? Was there a stylistic difference between strophe and antistrophe? No such difference appears in Pindar and Aeschylus, nor is that what Aristotle meant, for he does not say, after all, that the style is like the style of the antistrophes, but like the antistrophes themselves. That is, it involves a correspondence, it contains a counterpart or correlative to what has gone before. Similarly, in the very first sentence of the *Rhetoric* he says that rhetoric is the antistrophe to dialectic. *κατεστραμμένη* implies much the same thing: it is that which has been turned over, around or back. Of a sentence it would mean a statement which goes one way and then comes back again in a twofold motion. Since the running style is said to be united only by conjunctions, the periodic style must have some stronger connection between the two parts, presumably a logical tie such as an antithesis.

This resemblance of the periodic style as described by Aristotle to what we think of as the antithetical style is borne out by the rest of the chapter. Both in his definition of a period ("a way of speech having a beginning and an end in itself and a size that can be readily grasped" 1409a35ff.) and in his objection to long periods ("periods which are long become *λόγοι*—speeches in themselves—and are like a dithyrambic prelude" 1409b25) it is clear that Aristotle is not talking about the great paragraphs later called periods, and since the *λέξις εἰρομένη*



has already been compared to dithyrambic preludes, it would seem that overextension of periods might produce, to Aristotle's mind, a non-periodic style.

The essence of the Aristotelian period can best be seen in the discussion of the kola. Aristotle says that there are two types of period: one is composed of kola, one is simple. "A statement in the style in kola must be completed in sense, divided into parts, and easily said in a breath" (1409b14ff.). διηρημένη would strictly mean "divided into two parts", although the word is undeniably sometimes loosely used (cf., e.g., Plato's *Phaedrus* 253c). Aristotle continues: "a kolon is τὸ ἕτερον μῦριον — one of the two parts — of a period" (1410b16). "It is clear", said Demetrius, the unknown author of the work *de Elocutione* (34), of this statement, "that Aristotle preferred the period to be of two kola." Aristotle divides the period of the style in kola into two types: the divided and the antithetical. No other type is recognized. The example of a divided period is the first clause, in the modern sense, of Isocrates' *Panegyricus*: πολλάκις ἐθαύμασα τῶν τὰς πανηγύρεις συναγόντων καὶ τοὺς γυμνικοὺς ἀγῶνας καταστησάντων. Notice that Aristotle seems to regard the quotation, which is not the complete sentence, as a period in itself because and solely because of the division "those gathering together the public festivals and instituting the gymnastic games." Here, each participial phrase is a kolon. Periods are antithetical "in which ἐκατέρῳ τῷ κώλῳ — in either of the two clauses — opposites are brought together or one thing is joined to two opposites" (1409b36ff.). There follow ten examples of this antithetical species. Each one is, of course, a twofold statement, though the parts are sometimes not clauses in our sense of the word, but phrases. Having illustrated antithesis, Aristotle goes on to the other "Gorgianic figures". Again, he says (1410a26) that there are two clauses involved, though again some of the kola are not what we should call clauses.

It seems to me that there is sufficient evidence here to indicate, first, that "period" to Aristotle is not the period that later antiquity recognized — this he would simply call a λόγος — and second that to Aristotle a period of the type in kola is a twofold statement like an antithesis, though not necessarily involving opposition, since the two parts, or kola, can simply be divided instead of being opposed, as in the first clause of the *Panegyricus*. A kolon to Aristotle is simply a group of words, not necessarily complete in sense, that is, not necessarily consisting of a subject and predicate, for he defines it only as one of the two parts of a period. Thus ἀγρόν γὰρ ἔλαβεν ἀγρόν παρ' αὐτοῦ is a period of two kola (1410a29). Such a concept of a period fits best the style of

Antiphon or Gorgias, authors not ordinarily regarded as very "periodic". Antitheses is, of course, much older than Gorgias and Antiphon, as most critics have recognized,<sup>3</sup> and probably should be regarded as a characteristic of the language which served particularly as a means of focusing the intellectual concepts of the fifth century. To quote Professor Finley,<sup>4</sup> "its vogue in fifth century style, if it grew to be artificial seemingly through Gorgias' influence, at bottom springs from a desire for forceful clarity."

If this is, then, the period in kola, what is a simple period, or more specifically, how does it differ from the running style? Aristotle cites the beginning of Herodotus' *History* as an example of the latter, and the same clause is quoted by Demetrius (17) as an illustration of the fact that a period need have only one kolon. I think that we must distinguish "period" from "periodic style". The first clause of Herodotus might be regarded as a period of one kolon, for it makes a complete sense in itself; the context, however, the series of clauses immediately appended, determines the nonperiodic nature of the style as a whole. If the first clause were balanced by an antistrophe, or followed by a period in two kola, then the style as a whole might be called "periodic".

Such a conception of a period in the fourth century will seem strange at first, no doubt, but it is not quite so extraordinary if returned to the context of contemporary grammatical and rhetorical theory. The *Rhetorica ad Alexandrum*, for example, which may well derive in part from the rhetorical system of Theodectes<sup>5</sup> to which, as Solmsen has shown,<sup>6</sup> Aristotle owed much in Book Three, contains a chapter (24) concerned with twofold statements called εἰς δύο ἐρμηνεύειν or εἰς δύο λέγειν. They are of six kinds, all double. For example, the first is "that a man is capable of doing one thing and also something else", the second "that this man is not capable of doing something, but somebody else is". The author is apparently trying to show the various ways of division or opposition which can be achieved by variation of subject and object in constructing a period, though he does not use that word for the product. The chapter is followed by a short discussion of clarity. Although the rules of clarity do not all apply exclusively to the periodic style in Aristotle's sense (they are similar to Aristotle's rules for Hellenismus, which I take to be only an early form of the discussion of clarity<sup>7</sup>), the examples given are all of the twofold type, for Aristotle's use of "period" would apparently justify the inclusion of such seemingly simple sentences as οὗτος ὁ ἄνθρωπος τοῦτον τὸν ἄνθρωπον ἀδικεῖ.<sup>8</sup> There follows a discussion of the "Gorgianic figures" of

antithesis, parison, and paronomoeosis. The examples are, of course, all twofold. The conclusion will be that, although the name "period" applied to twofold statements is perhaps an Aristotelian peculiarity, the rhetoricians generally recognized the twofold statement as the basis of developed prose style.

Aristotle's concept of the period probably did not survive the Hellenistic age, though most rhetoricians restrict the number of kola to far fewer than are found in practice,<sup>9</sup> and Demetrius (22ff.) and Quintilian (9.4.18) sometimes seem to be thinking of a period in the sense of an antithesis. But otherwise the original "period" seems to have been abandoned by the second half of the second century B.C. when Archedemus, the Stoic philosopher, to quote Demetrius (34-35) "taking up the definition of Aristotle and that accompanying the definition, defined [a kolon] more clearly and completely thus: a kolon is a simple period or part of a compound period. We have said what a simple period is [Demetrius' example was the first clause of Herodotus' *History*]. In saying that a kolon is part of a compound period Archedemus does not seem to restrict the period to two kola, but to three or even more."

In conclusion, two comments on this conception of the period and kolon suggest themselves. The first is that we see here, as so often in ancient criticism that the unit of composition is regarded not as the paragraph, but as some much shorter unit, the phrase or the line. This is partly the result of the sharp distinction drawn between the three principal parts of rhetoric: invention, arrangement, and style. The last is concerned only with words in themselves (diction) and words as related to those immediately around them (composition). Throughout antiquity stylistic theory is virtually oblivious to the patterns of imagery and the architectonics of structure practised by the greatest authors, for such techniques necessarily involved the fusion of invention, arrangement, and style. The practical results of this view of the subject are evident particularly in technically capable writers who do not succeed in applying theory as they know it to over-all composition. Imperial Latin poetry is almost all in this class.

Secondly, as compared with practice, the theory of periodicity advanced by Aristotle seems out of date. We have already said that it describes with considerable accuracy the state of Greek prose in Antiphon and Gorgias at the heyday of the antithetical style; it overlooks much of the subtlety of composition of the great fourth-century stylists. Two factors account for Aristotle's emphasis of the seemingly outmoded style.



The first is the nature of his sources. Aristotle himself remarks (1403b36) that the matter of style had only recently come to the fore. It is clear from Plato's account of early rhetorical handbooks (*Phaedrus* 266bff.) that they were organized around the four, or more, parts of the typical judicial oration, for in discussing their contents Plato proceeds systematically from proemium to epilogue. The earliest writings on the subject of style are mostly associated with the pupils of Gorgias: Licymnius, Polus, Antisthenes, and Alcidamas.<sup>10</sup> There is, however, nothing to show that their discussions were chapters in complete rhetorical handbooks, like later accounts. The earliest point at which we can definitely date the inclusion of style in the standard handbook is the composition of the *Theodectea*, which was a collection or synopsis of the rhetorical system of Theodectes compiled by Aristotle.<sup>11</sup> The *Theodectea* discussed both the beginnings of periods (*Rhetoric* 1410b3) and the parts of the oration (Anon. Seg. *R.G.* I p.389 Spengel-Hammer). In *Rhetoric I* the discussion of style precedes the discussion of arrangement. Since this is also the system in the *ad Alexandrum*, whose introduction, suspect as it is, claims for the work the influence of the *Theodectea*,<sup>12</sup> we may guess that the organization of the latter was similar. Probably there was an introductory section on kinds of oratory and means of proof, corresponding to *ad Alexandrum* chapters one to twenty-one and to the first two books of Aristotle's *Rhetoric*, on a much reduced scale, then the discussion of style, then arrangement, which was traditionally the most important part. Such a late development of stylistic theory, lagging considerably behind practice and originally dependent largely on the pupils of Gorgias, will help to explain the inadequacies, if they are that, of the discussion of style as found both in the *ad Alexandrum* and in Aristotle. Some development of thought can be detected within Aristotle's discussion of style, especially in chapter two under the influence of the *Poetics*, as opposed to chapters five to seven which seem to me to have been written before the *Poetics*, but it is characteristic of Aristotle that this development should be philosophical and the result of his own speculation on the nature and function of the metaphor rather than the product of the study of contemporary style.

The second factor is a logical one. If the running style is taken as one type, the obvious contrast is the antithetical style which followed it historically. The developed style of the fourth century can make use of both and is thus in some sense a compromise. Furthermore, though immeasurably more complex than the antithetical style in its sentence structure, its single most important device is the pairing of words,

phrases, or clauses. Consider, for example, this passage from the *de Corona* (41):

ὁ δὲ ταύτης τῆς πίστεως αὐτῷ συνεργὸς καὶ συναγωνιστῆς καὶ ὁ δεῦρ' ἀπαγγέλλας τὰ ψευδῆ καὶ φενакίσας ὑμᾶς, οὗτός ἐσθ' ὁ τὰ Θηβαίων ὀδυρόμενος νῦν πάθη καὶ διεξιὼν ὡς οἰκτρά, καὶ τούτων καὶ τῶν ἐν Φωκεῦσι κακῶν καὶ ὅσ' ἄλλα πεπόνθασιν οἱ Ἕλληνες ἀπάντων αὐτὸς ὢν αἷτιος. δῆλον γὰρ ὅτι σὺ μὲν ἀλγεῖς ἐπὶ τοῖς συμβεβηκόσιν, Αἰσχίνη, καὶ τοὺς Θηβαίους ἐλεεῖς, κτήματ' ἔχων ἐν τῇ Βοιωτίᾳ καὶ γεωργῶν τὰ ἐκείνων, ἐγὼ δὲ χαίρω, ὅς εὐθὺς ἐξήτουμην ὑπὸ τοῦ ταῦτα πράξαντος.

To the considerable extent that this division and antithesis is an essential characteristic of fourth-century style Aristotle's observations are still relevant in his own time.

## NOTES

1. Cf., e.g., E. M. Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric* (London and Cambridge, Eng., 1867), pp. 306ff.; J. H. Freese, *Aristotle, The Art of Rhetoric* (Cambridge, 1947), p. 479; J. E. Sandys' revision of Cope's *The Rhetoric of Aristotle with a Commentary* (Cambridge, Eng., 1877), pp. 91ff.; Leonard Spengel, *Aristotelis Ars Rhetorica* II (Leipzig, 1867), pp. 391ff.; W. Rhys Roberts, in the Oxford translation of Aristotle, ed. W. D. Ross (1924), seems to recognize the meaning at the beginning of the chapter, but soon obscures it. The ancient scholia seem to perceive the truth; cf. Hugo Rabe, *In Artem Rhetoricam Commentaria* (Acad. Litt. Reg. Borussicae *Commentaria in Aristotelem Graeca* XXI), pp. 193ff.

2. What Aristotle means can be seen in the apostrophes and appositives of the Pindaric dithyramb preserved by Dionysius of Halicarnassus, *de Comp.* 22.

3. Cf. J. H. Finley, Jr., "The Origin of Thucydides' Style", *HSCP* 50 (1939), pp. 78ff. and Eduard Norden, *Die Antike Kunstprosa* I (Leipzig, 1915), pp. 16ff.

4. Cf. Finley, p. 47.

5. Cf. Paul Wendland, *Anaximenes von Lampsakos* (Berlin, 1905), pp. 35ff.

6. Cf. Friedrich Solmsen, "Drei Rekonstruktionen zur antiken Rhetorik und Poetik", *Hermes* 67 (1932), pp. 144ff.

7. The five rules given by Aristotle would contribute more to clarity than to grammatical purity and thus Hellenismus probably means "comprehensible Greek" as opposed to Barbarismus, which is not grammatically bad Greek, but gibberish.

8. Which is no less periodic than the example from 1410a29 quoted above.

9. Cf., e.g., Cicero, *Orator* 221, Quintilian, 9.5.125. *Rhetorica ad Herennium* 4.19.26 is perhaps influenced by the earlier concept too.

10. Cf. the fragments of these writers in L. Radermacher, "Artium Scriptores", *SBWien* 227:3 (1951).

11. Cf. Solmsen.

12. Cf. Wendland, pp. 26ff.

## ZUM KLEANTHES-HYMNUS

VON GÜNTHER ZUNTZ

AN dieser Stelle, wenn irgendwo, erübrigt es sich, über die singuläre Bedeutung dieses Hymnus sich zu verbreiten — des einzigen altstoischen Originaltextes von grösserem Umfang, der uns vollständig erhalten ist; neununddreissig Verse, deren Dichte und Profundität der Interpretation eine ebenso schwere wie lohnende Aufgabe stellen. Noch auch brauche ich an dieser Stelle zu rekapitulieren, was hervorragende Forscher wie A. C. Pearson und J. Adam, E. Neustadt, Wilamowitz und Pohlenz, Festugière und Verbeke zum Verständnis des Hymnus beigetragen haben; der Leser weiss, welche Probleme gelöst sind und welche noch offen bleiben. Die anspruchslosen Bemerkungen, die ich meinem verehrten Lehrer zu seinem Ehrentage offeriere, wollen keine erschöpfende Neudeutung geben; genug, wenn sie zur fernerer Erhellung des tief sinnigen Gedichts ein Weniges beitragen.

Die verbleibenden Probleme sind zum Teil gegeben mit dem traurigen Zustand des überlieferten Textes. Der Hymnus ist uns nur durch Stobaeus erhalten, im ersten Buch der 'Eklogen'; und zwar in einem Abschnitt, für welchen von den zwei Handschriften, die (nach Wachsmuth) allein in Frage kommen, die Pariser einer grossen Lücke wegen ausscheidet. Mithin beruht die Überlieferung ausschliesslich auf einer Handschrift des 14. Jahrhunderts: dem codex F(arnesinus) III D 15 der Neapler Nationalbibliothek; ich danke es der Liberalität ihrer Direktion, dass ich ihn untersuchen durfte und hier Photographien der betreffenden zwei Seiten vorlegen kann.<sup>1</sup> Ein Blick auf sie zeigt, dass der Schreiber, obschon nicht ohne berufsmässige Kompetenz, doch ohne Verständnis und Interesse seine — bereits beschädigte — Vorlage kopiert hat.<sup>2</sup> Bereits in dieser waren — das zeigt ein Vergleich mit P — die poetischen Stücke wie Prosa geschrieben, wie gewöhnlich in Florilegien; Versabteilung war durch Doppelpunkte markiert, Beginn eines neuen Textes durch Abstand und Autorennamen am Rand. In F ist dies stark gestört, war es wohl schon in der Vorlage; und wo diese beschädigt oder sonst unleserlich war, lässt F Lücken. Diese garantieren nicht durchweg Lücken im Text. Nichts fehlt z. B., trotz der Lücke, in Z. 10 unseres ersten Blattes<sup>3</sup> zwischen ἔχουσιν und ἢ μὲν; hier aber endete in der Vorlage eine Seite,



und die folgende mag bereits beschädigt gewesen sein; als P geschrieben wurde, etwa hundert Jahre später, fehlte sie — daher die oben erwähnte Lücke in P.<sup>4</sup> Ebenso ist schwer denkbar, dass im Kleantes-Hymnus (Kl.H.) zwischen v. 15 πάντων und v. 16 φοιτᾷ etwas fehlt; und doch hat F auch hier eine Lücke. Wo aber wirklich etwas ausgefallen ist, gibt der Umfang der Lücken in F kein unzweifelhaftes Indiz für den Umfang des Verlorenen: fol I l. 12 (p. 24. 15 Wachsmuth) braucht nur ein Wort, sie zu füllen, im Kl.H. mehrfach einen ganzen Vers oder mehr (s.u.) Dagegen zeigt keine Lücke in F, ib. 9 (p. 24. 7 W.), dass ἐκάστω am Ende des Homerverses ausgefallen ist.<sup>5</sup> Vielmehr läuft der Text hier weiter, als begänne kein neues Zitat; ebenso kurz vorher in l. 7 (p. 24. 1 W.) — und so auch im Kl.H., dessen erster Vers (l. 12) so an das Vorangehende herangedrückt ist, als setze er das Menander Monostichon (p. 25. 1 W.) fort. Diese Verwirrung wird weiter gesteigert dadurch, dass Autorennamen auf dieser Seite nur sporadisch, und an falscher Stelle, am Rande stehen — der des Kleantes drei Zeilen unter dem Beginn des Hymnus, neben v. 5; auf der zweiten Seite, die achtzehn verschiedene Exzerpte enthält, fehlen sie völlig. Und schliesslich begegnen Schreibfehler, die gewiss oft, vielleicht durchweg, der Vorlage entstammen; z. B. in v. 1 des Aratprooemiums ἀρχώμεθα F, -όμεθα P statt des homerischen -εσθα, vgl. Kl. v. 36 ἀμειβώμεθα F; ferner fol. I l. 9 (p. 24. 9 W.) τ(ὸν) οὐ(ρα)νὸν statt τοὶ οὐρ. und, gleicher Art, fol. II l. 19 (p. 28. 11 W.) τοῖς ἀν(θρώπ)-οισιν statt τοῖος ἀν., cf. Kl. v. 21 πάντων λόγων αἰὲν ἐόντων statt π. λόγον αἰὲν ἐόντα. Fol. II l. 17 (p. 28, 5 W.) hat F einen metrisch unmöglichen Vers, in der folgenden Zeile μέιον statt μεῖζον, l. 20 οἰκοίην statt ὀκοίην, und l. 27 (p. 29. 13 W.) λιμήν statt πυθμήν.

Selbst wenn demnach tiefgreifende Verderbnisse schwerlich dem Schreiber F selbst zur Last gelegt werden dürften, ist doch die Prognose für treue Bewahrung des Kl. Textes alles andere als günstig — und wir haben hier nur das allerletzte Stadium dieser langen und traurigen Florilegienüberlieferung beleuchtet. Ehe wir uns, so gewarnt, dem Studium des Hymnus selbst zuwenden, mögen hier ein paar geringfügige Berichtigungen der Angaben seiner modernen Herausgeber ihren Platz finden.

In v. 2 hat F nicht den Nominativ Ζεὺς, sondern den richtigen Vokativ — allerdings mit falschem Akzent (Ζεῦ).<sup>6</sup>

In v. 3 druckt I.U. Powell<sup>7</sup> die unmögliche Zufügung γὰρ <καὶ> πᾶσι mit der Anmerkung: 'corr. Scaliger'. Die Anmerkung stammt aus Wachsmuth; bei diesem aber bezieht sie sich auf Scaligers evidente Herstellung der homerischen Form πάντεσσι. Das falsche καὶ findet

1. *Εκδοχή*  
 2. *Εκδοχή*  
 3. *Εκδοχή*  
 4. *Εκδοχή*  
 5. *Εκδοχή*  
 6. *Εκδοχή*  
 7. *Εκδοχή*  
 8. *Εκδοχή*  
 9. *Εκδοχή*  
 10. *Εκδοχή*  
 11. *Εκδοχή*  
 12. *Εκδοχή*  
 13. *Εκδοχή*  
 14. *Εκδοχή*  
 15. *Εκδοχή*  
 16. *Εκδοχή*  
 17. *Εκδοχή*  
 18. *Εκδοχή*  
 19. *Εκδοχή*  
 20. *Εκδοχή*  
 21. *Εκδοχή*  
 22. *Εκδοχή*  
 23. *Εκδοχή*  
 24. *Εκδοχή*  
 25. *Εκδοχή*  
 26. *Εκδοχή*  
 27. *Εκδοχή*  
 28. *Εκδοχή*  
 29. *Εκδοχή*  
 30. *Εκδοχή*  
 31. *Εκδοχή*  
 32. *Εκδοχή*  
 33. *Εκδοχή*  
 34. *Εκδοχή*  
 35. *Εκδοχή*  
 36. *Εκδοχή*  
 37. *Εκδοχή*  
 38. *Εκδοχή*  
 39. *Εκδοχή*  
 40. *Εκδοχή*  
 41. *Εκδοχή*  
 42. *Εκδοχή*  
 43. *Εκδοχή*  
 44. *Εκδοχή*  
 45. *Εκδοχή*  
 46. *Εκδοχή*  
 47. *Εκδοχή*  
 48. *Εκδοχή*  
 49. *Εκδοχή*  
 50. *Εκδοχή*  
 51. *Εκδοχή*  
 52. *Εκδοχή*  
 53. *Εκδοχή*  
 54. *Εκδοχή*  
 55. *Εκδοχή*  
 56. *Εκδοχή*  
 57. *Εκδοχή*  
 58. *Εκδοχή*  
 59. *Εκδοχή*  
 60. *Εκδοχή*  
 61. *Εκδοχή*  
 62. *Εκδοχή*  
 63. *Εκδοχή*  
 64. *Εκδοχή*  
 65. *Εκδοχή*  
 66. *Εκδοχή*  
 67. *Εκδοχή*  
 68. *Εκδοχή*  
 69. *Εκδοχή*  
 70. *Εκδοχή*  
 71. *Εκδοχή*  
 72. *Εκδοχή*  
 73. *Εκδοχή*  
 74. *Εκδοχή*  
 75. *Εκδοχή*  
 76. *Εκδοχή*  
 77. *Εκδοχή*  
 78. *Εκδοχή*  
 79. *Εκδοχή*  
 80. *Εκδοχή*  
 81. *Εκδοχή*  
 82. *Εκδοχή*  
 83. *Εκδοχή*  
 84. *Εκδοχή*  
 85. *Εκδοχή*  
 86. *Εκδοχή*  
 87. *Εκδοχή*  
 88. *Εκδοχή*  
 89. *Εκδοχή*  
 90. *Εκδοχή*  
 91. *Εκδοχή*  
 92. *Εκδοχή*  
 93. *Εκδοχή*  
 94. *Εκδοχή*  
 95. *Εκδοχή*  
 96. *Εκδοχή*  
 97. *Εκδοχή*  
 98. *Εκδοχή*  
 99. *Εκδοχή*  
 100. *Εκδοχή*

11



sich in Mosheims Übersetzung von Cudworths *True Intellectual System* (worüber unten). Woher sie stammt, weiss ich nicht; Cudworth selbst druckt das blossе  $\pi\alpha\sigma\iota$ .

Am Ende von v. 11 hat F nicht, wie alle Ausgaben behaupten, jenes  $\epsilon\rho\eta\gamma\alpha$ , welches Ursinus<sup>8</sup> zu seiner Konjekture  $\epsilon\rho\rho\acute{\iota}\gamma\alpha\sigma\iota$  anregte. Die Verlesung ist allerdings überaus naheliegend — sie findet sich bereits in cod. Farnes. B und auch in der Pariser Stobaeus Hs. A — ist aber m. E. doch evident. Der Buchstabe  $\eta$  sieht in F durchweg anders aus als das Zeichen, das hier allgemein so gedeutet wird; zwei gute Gegenbeispiele stehen unmittelbar darüber. Die Fehllesung ist gewiss nur deshalb unberichtigt geblieben, weil sie aus den jüngeren Hss. in die gedruckten Ausgaben gedrungen war. Die Photographie zeigt, was sich mir am Original bestätigt hat: es handelt sich an dieser Stelle um eine Korrektur, und zwar um eine solche erster Hand, wie der Schreiber F solche an vielen Stellen eingetragen hat. Das Ursprüngliche ist schwer deutbar; am ehesten wohl  $\iota\rho$  (was sich als Dittographie erklären würde) oder möglicherweise  $\kappa$ . Darüber hat der Schreiber ein Zeichen gesetzt, das zunächst wie ein  $\nu$  aussieht; dieser erste Eindruck dürfte aber trügerisch sein. Die Form ist seinem  $\nu$  nicht wirklich gleich; zudem aber setzt F das Trema über nicht-diphthongisches  $\nu$ , zumal wenn es unverbunden und unakzentuiert ist. Man vergleiche etwa  $\kappa\upsilon\delta\eta\nu\alpha\iota$  in Zeile 10 oder  $\kappa\lambda\upsilon\theta\omicron\upsilon\sigma\iota$  auf der nächstuntersten Zeile auf dieser Seite, und auf der nächsten  $\lambda\upsilon\gamma\rho\eta\sigma$  Z. 5 und  $\nu\upsilon\mu\phi\eta$  Z. 3 von unten. Demnach dürfte das als  $\eta$  verlesene Zeichen in Wahrheit eine Tilgung darstellen. Man darf also  $\epsilon\rho\gamma\alpha$  als überliefert ansehen. Der Akzent in F bekräftigt diesen Schluss.

V. 34: Es ist ein blosses Versehen, wenn Wachsmuth (dem Wilamowitz folgt)  $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$  druckt. F hat  $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$ ; so auch Cod. Farn. B, Ursinus, und fast alle anderen, alten Ausgaben.<sup>9</sup>

V. 38: Die Berichtigung von  $\omicron\upsilon\tau\omicron\iota$  . . .  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\tau\epsilon$  zu  $\omicron\upsilon\tau\epsilon$  . . .  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$   $\tau\iota$  ist evident; wer aber hat sie gemacht? Die erste wird Cudworth zugeschrieben, die zweite Brunck; ich glaube, beide gehören Scaliger. Cudworths Buch *The True Intellectual System*, ein Hauptwerk des 'Cambridger Platonismus', erschien 1678 und hat auf Mit- und Nachwelt stark gewirkt<sup>10</sup> — keineswegs aber durch philologisch-kritische Leistungen des Verfassers. Er fügte den Hymnus zur Bekräftigung seiner philosophischen Thesen ein, mit "einer eleganten, lateinischen Übersetzung, die meine Leser der Muse meines gelehrten Freundes, des Dr. Duport, verdanken". Von irgendwelchem Interesse an textlichen Fragen ist keine Spur; vielmehr wiederholt C. den Text des Stephanus (den er zitiert) mit allen Fehlern und fügt eigene hinzu.

Aber in v. 38 steht das richtige οὔτε. Es war nicht eben schwer zu finden . . . wahrscheinlich aber war es schon gefunden. Die Bibliothek des British Museum bewahrt, unter der Nummer 653 a 13, ein Exemplar von Stephanus' *Poesis philosophica* (1573) aus dem Nachlass Bentleys. Auf dem Titelblatt steht, von seiner Hand, zu lesen: *Correctiones in marg. quibus subiungitur Sc descripta sunt ex Autographo Jos. Scaligeri. Ex auctoritate Nic. Heinsii p. 398.* Welches Buch des Heinsius es war, dem Bentley die handschriftlichen Konjekturen Scaligers entnahm, habe ich nicht feststellen können (es steht aber fest, dass H. ein eifriger Sammler der Handexemplare Scaligers war).<sup>11</sup> Jedenfalls hat Bentley zu ἄλλοτε in v. 38 des Kl.H. notiert "ἄλλο τι Sc". Diese Berichtigung muss also Brunck an Scaliger zurückgeben. Bentley notiert nichts zu dem οὔτοι des Stephanus-textes. In seinen veröffentlichten Konjekturen hat Scaliger nichts zu dieser Stelle.<sup>12</sup> Wenn er aber später ἄλλο τι konjizierte, muss er doch wohl auch οὔτε für οὔτοι-οὔτι gefunden haben?

All dies erklärt noch nicht, wo Cudworth sein οὔτε hernahm. Aber selbst wenn er, oder sein Drucker, es gefunden haben sollte, dürfte er doch an Scaliger einen Vorgänger gehabt haben.

Nun zur Interpretation einiger Stellen; zunächst der alten crux v. 4. Der metrische Anstoss in der Mittelzäsur lässt sich beseitigen, indem entweder an Stelle von ἤχου ein Wort mit kurzem Anfangsvokal gesetzt wird, oder an Stelle von ἐσμέν eines mit elidierbarem Endvokal.<sup>13</sup> Die Schwierigkeit der ersterwähnten Lösung hat viele Kritiker veranlasst, Meinekes Konjektur γενόμεσθα zu empfehlen. Es sei unglaublich, sagen sie, dass Kleantes den gleichen Ausdruck wie Aratos (v. 5) gebraucht hätte, und dessen Verbindung mit ἐκ σοῦ sei falsch; dem christlichen Schreiber F habe das Aratzitat der Apostelgeschichte (17. 28) vorgeschwebt (in der Tat hatte er ja eben, auf der gleichen Seite, l. 2, den originalen Aratvers geschrieben). Diese Argumente sind nicht eben stark. Die allerersten Worte des Aratprooemiums kehren bei Theokrit (XVII. 1) wieder, bei dem niemand sie anfigt; und doch ist die Analogie bei Kl. weniger genau. Die angefochtene Wortverbindung hat Meerwaldt<sup>14</sup> durch Hinweis auf E 896 legitimiert. Mir scheint zudem, dass das überlieferte Praesens dem Zusammenhang besser entspricht als der konjizierte Aorist. Der Zustand: 'Menschen sind von Zeus' Geschlecht' begründet passender deren Vorrecht, Zeus 'anzusprechen', als es die Tatsache könnte, dass sie (einst) 'aus ihm geboren worden'.<sup>15</sup> Vollends aber erfordert das folgende, explikative Aorist-partizip λαχόντες ein vorausgehendes Praesens (oder Perfekt). Irre ich nicht, so

werden damit alle Konjekturen und Deutungen fragwürdig, die Meinekes Konjektur nötig machen.

Das überlieferte ἦχου hat viele veranlasst, hier einen Bezug auf die Gabe der menschlichen Sprache zu suchen; eine Ansicht, die auch Pohlenz mit charakteristischer Gelehrsamkeit vertreten hat. ἦχου μίμημα soll bedeuten 'die Nachahmung <der Dinge durch> den Laut <der Stimme>'. Dabei müssen also gerade die entscheidenden Bestimmungen gedanklich ergänzt werden. Mir scheint dies unmöglich. ἦχος bezeichnet ein blosses, unartikulierte Geräusch; μίμημα ist nicht 'Nachahmung' sondern ein 'Nachbild' ('Abbild'); eine Angabe, was denn 'nachgebildet' sei, ist unerlässlich.<sup>16</sup> Und der nötige Genetiv steht da; ἦχου μίμημα wäre also zu übersetzen: 'Nachbild eines Geräuschs' — und was wäre das?<sup>17</sup> Zudem aber wäre — scheint mir — der von den betreffenden Interpreten hier gesuchte Gedanke unpassend, selbst wenn er sich dem Text abgewinnen liesse. "Uns Menschen ist gestattet (θέμις!), Gott anzusprechen, weil uns allein die Gabe der Sprache verliehen ist": diese Platitude erzeugt einen Kurzschluss, der den entscheidenden Gedanken des Kleanthes eskamotiert: "wir sind ja deines Geschlechts."<sup>18</sup> Warum, oder inwiefern eben dies gilt: das muss in ἦχου . . . λαχόντες stecken. Und was ist es, das nach stoischer Auffassung dem Menschen allein von allen Lebewesen gegeben ist und das ihn zum Kind der Gottheit — d. h. in einer wesentlichen Beziehung Gott gleich — macht? "κοινωνίαν δὲ ὑπάρχειν πρὸς ἀλλήλους (Gott und Mensch) διὰ τὸ λόγου μετέχειν": dies ist stoische Grundlehre.<sup>19</sup>

Also dürften die Interpreten im Recht sein, die in den fraglichen Worten die Gemeinsamkeit des Logos als Substrat der Verwandtschaft von Mensch und Gott bezeichnet zu finden erwarten. Den wohl hoffnungsvollsten Anlauf, diesen Gedanken dem Text zurückzugeben und dabei wenigstens die zwei letzten Wörter zu retten, hat Pearson gemacht. Denn Meinekes verhältnismässig simpler Vorschlag, γενόμεσθα, λόγου μίμημα λαχόντες zu lesen, ist unannehmbar: vom Logos "haben wir nicht bloss eine Nachbildung" (Wil.).<sup>20</sup> Aber der Besitz des Logos macht den Menschen, und nur ihn, zum 'Abbild (μίμημα) der Gottheit': dies ist wieder ein stoischer Grundgedanke, den Pearson mit Musonius XVII, p. 90.4 Hense belegte.<sup>21</sup> Demgemäss schrieb er θεοῦ für ἦχου — folgerichtig und doch nicht wirklich abschliessend. Zunächst hätte er wohl, in dieser Anrede, besser σέθεν konjiziert; und selbst dann müssen wir Meinekes γενόμεσθα in Kauf nehmen. Vor allem aber: λαχόντες kann nicht für 'wir sind' stehen.<sup>22</sup> Man müsste also schon schreiben: . . . γενόμεσθα, σέθεν μιμήματ' ἔοντες. Damit wäre aber von dem überlieferten Wortlaut doch wohl allzu wenig stehn geblieben.



Versuchen wir denn, den u. E. geforderten Begriff des Gott und Menschen verbindenden Logos auf einfachere Weise dem Text wiederzugeben.<sup>23</sup> Zugestanden: das Versende *μίμημα λαχόντες* ist eindrucksvoll; man entschliesst sich ungern, es anzutasten. Und doch hat sich, scheint mir, gezeigt, dass mit *μίμημα* nichts Überzeugendes anzufangen ist. Statt des prekären Begriffs des 'Abbilds' brauchen wir eine klare Bezeichnung des Logos. Das Wort selbst dürfte Kl. hier schwerlich gebraucht haben: damit hätte er der folgenden, ausführlichen Behandlung dieses zentralen Begriffs (v. 12–21) vorgegriffen. Als Alternativen bieten sich *πνεῦμα* — ungeeignet, weil nicht auf den Menschen beschränkt — und *νοῦς* (seltener, aber keineswegs unerhört in der alten Stoa). Nehmen wir an, Kl. habe, in Nachfolge Homers und vorsokratischer Dichter,<sup>24</sup> in diesem Gedicht *νόημα* als Synonym für *νοῦς* verwendet. Dann könnte er den Gedanken, den wir an dieser Stelle erwarten, etwa so ausgedrückt haben: *ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν, ἄνωθε νόημα λαχόντες*. Das ist immer noch bedenklich weit von dem (unzweifelhaft korrupten) Wortlaut in F entfernt. Aber ich weiss nichts Besseres.<sup>25</sup>

Am Ende von v. 6 zeigt erst genaue Prüfung, dass F *ἄϊδω* schrieb und nicht *ἄϊσω*. In dem traditionellen Gelöbnis dauernden Preises eines Gottes ist an sich das Präsens (z. B. H. Hom. XXI. 3) nicht weniger legitim als das Futur (z. B. Theognis 4)<sup>26</sup>; hier aber erfordert der Parallelismus mit *καθυμνήσω* das Futur (welches Ursinus einsetzte). Vielleicht wurde F durch eine Vorlage getäuscht, in der *δ* und *σ* ebenso leicht verwechselt wurden wie in F selbst.

In v. 7 hoffe ich dargetan zu haben, dass das überlieferte *δέ* durch *γάρ* zu ersetzen ist und nicht, mit Scaliger, durch *δή*.<sup>27</sup>

V. 11–13: Es gibt zu denken, dass F nach jedem dieser drei Verse Lücken anzeigt und dass sein Text vor der ersten und nach der letzten Lücke korrupt ist. Wenn wirklich nach jedem dieser Verse je ein Vers ausgefallen wäre, würde man dies auf eine alte Hs. zurückführen, in der auf jeder Zeile zwei Verse standen, wie in der alten Wiener Hs. des Florilegiums,<sup>28</sup> und die auf einer Aussenseite so beschädigt war, dass drei sukzessive Verse verloren gingen. Die Verderbnis am Anfang von v. 14 (bezw. die am Ende von v. 11) wäre damit freilich nicht erklärt. Eine Prüfung des ganzen Abschnitts zeigt aber, dass gewiss nach v. 11 und 13, schwerlich aber nach v. 12 etwas fehlt. Damit wird wahrscheinlich, dass am Ende von v. 11 in einem Vorfahren von F eine grosse Lücke klappte, die dann teilweise gefüllt wurde durch die zwei nachgetragenen Verse 12f. Eine Lücke, die den Verseinschnitt zwischen

diesen beiden anzeigte, könnte die falsche Lückenangabe nach v. 12 in F verursacht haben.

Zur Begründung dieser Diagnose: es wurde schon gesagt, dass F nicht ἔρηγα hat und wahrscheinlich ἔργα bezeugt. Damit entfällt aller Grund, das unpassende Verb ἔρριγα in den Text zu setzen. Die stoische Welt ist nicht 'in Furcht erstarrt' vor den Schlägen des Blitzes. Die symbolisieren die dauernde und segensvolle Wirksamkeit des Weltsubstrats 'Feuer' (was Kl. ganz deutlich macht durch das Adjektiv πυρόεις — ein unhomerisches, 'modernes' Wort wie φύσις in v. 2.<sup>29</sup> — sowie durch den Anklang an Heraklit B30 in ἀειζώντα). Demgemäss braucht nach ἔργα ein Verb von genereller Bedeutung; man wird nicht leicht ein besseres finden als Arnims τελεῖται.<sup>30</sup>

Die Lücke am Ende dieses Verses ist in der Hs. doppelt so gross wie nach den beiden folgenden. Das ist kein sicheres Indiz, dass hier mehr fehlt als nur das eine Verb; es stützt aber doch die Folgerung, die sich aus der Interpretation ergibt. Gewiss (oder doch höchstwahrscheinlich) bezieht sich ϕ am Anfang von v. 12 auf den Blitz — und das wäre einfach, wenn v. 11 fehlte. Es scheint mir aber stilistisch ganz unmöglich, dass κεραυνόν (v. 10) sowohl durch τοῦ γάρ in v. 11 aufgenommen werden konnte als auch gleich wieder, in v. 12, durch ϕ.<sup>31</sup> Dazwischen fehlt etwas. Nun hat Pearson mit gutem Grund an Kl. fr. 563 erinnert: πληγῇ πυρὸς ὁ τόνος ἐστίν. Diese charakteristische Lehre (von der sonst an dieser Stelle keine Spur wäre) könnte recht wohl in der Lücke angedeutet gewesen sein. Jedenfalls bedurften die metaphorischen 'Blitzschläge'<sup>32</sup> einiger Verdeutlichung — die ja nicht mit dem folgenden Logos-abschnitt gegeben ist.<sup>33</sup>

Dass die Hs. im Recht ist, wenn sie auch nach v. 13 einen Ausfall anzeigt, ist seit Meineke vielfach anerkannt worden: der Logos wirkt ja nicht nur auf 'das grosse<sup>34</sup> und die kleinen Himmelslichter'. Danach aber den ganzen v. 14 als Interpolation auszuscheiden (wie Pearson wollte), wäre verkehrt. Wir wissen zwar nicht, wie die — jetzt unkonstruierbaren — Wörter γεγαῶς ὑπατος βασιλεὺς διὰ παντός an das verlorene Stück anschlossen<sup>35</sup>; sie bilden aber eine passende, ja notwendige Abrundung der mit v. 7 beginnenden Praedikation. Nur der Anfang ὡς τόσος ist korrupt. Gesetzt, ein Grieche hätte sagen wollen: 'So gross bist du, mein Gott', hätte er doch nicht das Wort τόσος dafür brauchen können.<sup>36</sup>

Dagegen ist der Zusammenhang in v. 12–13 . . . λόγον δς διὰ πάντων φοιτᾷ so eng, dass es schwer fällt, die in der Hs. angezeigte Lücke anzuerkennen; vgl. etwa Diog. Laert. VII. 87 ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, Megasthenes bei Strabo 713 ὁ θεὸς δι' ὅλου διαπεφοίτηκεν

αὐτοῦ (*scil.* τοῦ κόσμου), M. Aur. 9. 54 ἡ νοερὰ δύναμις πάντα . . . διαπεφοίτηκεν.

Danach liesse sich der Gedankengang der ‘positiven Praedikation’ v. 7–14 (samt Lücken) etwa wie folgt — unpoetisch und abstrakt — paraphrasieren: ‘Preis sei Gott und seinem Regiment!’<sup>37</sup> Die ganze Welt folgt willig seiner Führung; denn der in ihr allgegenwärtige<sup>38</sup> “feurige” Grundstoff hat die Qualitäten <1. von Leben<sup>39</sup> und Form und 2.> von Logos, der vom Höchsten bis zum Niedersten <den Lauf des Ganzen und jedes Einzelnen planvoll und heilsam bestimmt. Er ist mit Gott identisch. Diese Immanenz des Göttlichen bedeutet, dass Gott ohne Gewalt und doch unwiderstehlich<sup>40</sup> das Weltganze regiert; so ist er in Wahrheit> der höchste, alles-bestimmende König.’

Das Folgende (v. 15ff.) beginnt in der Form einer ‘negativen Praedikation’ und schliesst sich so in traditioneller Weise an die vorausgehende, ‘positive’ an. Es lenkt aber sogleich (v. 17) auf das Faktum über, um welches der ganze Rest des Hymnus kreist, nämlich die Existenz des sittlich Falschen und Bösen. Hier sollte nun weder die genuine religiöse Empfindung des Kl. noch die Möglichkeit einer harmonisierenden Paraphrase den wesentlichen gedanklichen Bruch verdecken, dessen Anerkennung vielmehr höchst instruktiv ist für das Denken des Kl. und für das Verständnis der stoischen Philosophie überhaupt. Er ist gegeben mit der Verbindung des Unvereinbaren, nämlich des heraklitischen und des stoischen Logos. V. 18–21 sind heraklitisch; davor (v. 12ff.) und danach (v. 22ff.) steht der stoische Begriff; und die zwei gehen nicht zusammen. “So hast du alles zu einem zusammengefügt, das Gute mit dem Schlechten, dass ein ewiger Logos aus allem (für alles) entsteht”<sup>41</sup> (v. 20f.). Wo ‘entsteht’ (oder ‘resultiert’) doch der stoische Logos? Der ist Kraftsubstanz, in allem Seienden gegenwärtig, positiv nicht negativ, Bewirker, Former, Lenker zum ‘Guten’. In diesen Versen dagegen ist Logos: ‘Formel des Seins’ (Kirk), Inbegriff der *coniunctio oppositorum*, alles Positiven und alles Negativen, metaphysisch und nicht moralisch. Das ist Heraklits λόγος ἐὼν ἀεί<sup>42</sup> (zitiert in v. 21) ‘nach welchem alles geschieht’. Wie könnte ihn einer ‘fliehend beiseite lassen’?<sup>43</sup> Das aber ist, was nach v. 22 die ‘Schlechten’ tun. Ihnen stünde frei, dem Logos zu gehorchen und so ein ‘gutes Leben’ zu gewinnen; das verscherzen sie, indem sie anderen, falschen Leitzielen folgen. Da ist plötzlich der allumfassende heraklitische zum stoischen λόγος = νόμος geworden, προστακτικός μὲν ὦν ποιητέον, ἀπαγορευτικός δὲ ὦν οὐ ποιητέον; abgründlich geschieden von Heraklit durch die Moralisierung der Metaphysik durch Sophisten,



Plato — und Zenon. Dass man da nicht von 'gleitendem Übergang' rede: vergegenwärtige man sich doch den glatten und befriedigenden Fortgang, der sich ergäbe, wenn v. 23 unmittelbar auf v. 17 folgte; dann wird man empfinden, dass der dazwischenliegende Gedanke, ernstlich erfasst, die schöne Harmonie des stoischen Kosmos sprengt wie eine Bombe aus einer anderen Welt.

Kleanthes hat dies offenbar nicht empfunden. Heraklit war sein Schutzheiliger; er hat ihn in vier Büchern ausgelegt und der Hymnus ist voll von Anklängen an ihn; Kl. muss überzeugt gewesen sein, dass er auch an diesem, zentralen Punkt aus seiner Lehre Bekräftigung der stoischen Weltkonstruktion gewinnen könne. Ihm schienen die unvereinbaren zwei Logos-begriffe identisch; das deutet er auch dadurch an, dass er im folgenden, stoischen Kontext das heraklitische Wortspiel *κοινός—ξυνός—σύν νῶ* wiederholt (v. 24f.).<sup>44</sup>

Ehe wir diese Beobachtung verfolgen, betrachten wir kurz die anderen Motive, die im vorliegenden Abschnitt antönen. Die Einschränkung der 'negativen Allmachtsformel' (v. 15f.) durch den v. 17 *πλήν . . . ἀνοίαις* gemahnt nicht zufällig an wohlbekannte Stellen im ersten Buch der Odyssee — *αὐτῶν γὰρ σφετέρησιν* (α7, etc.), während *ἀνοίαις* am Versende an das stoische Dogma gemahnt *εἶναι ἀγνοίας τὰς κακίας* (D.L. VII. 93): so wird, zur Bekräftigung der stoischen, der älteste, und immer lebendige, griechische Ansatz zur Theodizee angerufen. Im Verfolg des gleichen Gedankens begegnen gleichartige homerische Töne: *δύσμοροι, οἳ κτλ.* (v. 23) ist nicht nur generelle homerische Formel (α49, X60), sondern gemahnt gleichzeitig an *νήπιοι, οἳ . . .* (α8) und an jenes *ὑπὲρ μέρον* (α34), welches dem Menschen die Verantwortung für seine Leiden zuspricht. — "*Αἰτία ἐλομένων θεὸς ἀναίτιος*": wieder deutet Kleanthes an, dass seine Theologie im Zuge ältester und dauernder griechischer Tradition steht. So wiederum in v. 26 *αὐτοὶ δ' αὖθ'* . . ., vgl. α7 und 33; und dann die Variationen über Solons Elegie. Und wieder verbinden sich die aus archaischem Denken fortlebenden Motive mit philosophischen: jedes Streben zielt auf ein *ἀγαθόν*, oft aber ein missverstandenes (v. 23 — Sokrates); die irrigen Zielsetzungen sind, in v. 27–29, in der Form der aristotelischen Lebensstypen gegeben.<sup>45</sup>

Zurück zu dem 'heraklitischen' Abschnitt. Er ist eingeleitet durch das Motiv 'was krumm ist, machst gerade', mit dem Hesiod (*Theog.* 5ff.) seinen Zeus gepriesen hatte; die Stellen, die Sternbach zu Nr. 553 seines *Gnomologium Vaticanum* anführt,<sup>46</sup> zeigen, dass es sprichwörtlich war — obschon nicht ganz in der Form, die Kl. verwendet. Diese führt insofern auf die heraklitische Sicht, als der Gegensatz *ἄρτια*:

περισσά den Gedanken jener ἁρμονία (vgl. v. 20) nahelegt, der auch das Widerstrebende, und gerade dieses, dient. Gott, so hören wir weiter, schafft 'Kosmos' aus 'Nicht-kosmos':<sup>47</sup> damit sind wir deutlicher in Heraklits Sphäre. Gewiss hörte der Stoiker hier, dass sein Logos-gott alles, vom Kleinsten zum Grössten, zur 'kosmischen' d.h. schönen Ordnung formt; in der Tat aber ist hier wieder die heraklitische Konzeption gegeben, für die das Widerstrebende unentbehrlicher Teil der grossen Ordnung ist — andernfalls wäre der klare Zusammenhang mit dem nächsten Verspaar negiert. Diese Deutung wird bestätigt durch die parallelen, letzten Worte des v. 19 καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστὶν κτλ.: was (unter Menschen) keine Liebe verdient, ist Gott lieb, denn . . . — und nun folgt, das bisher Angedeutete ausdrücklich darlegend und, nicht ohne Absicht, das Kennwort ἐν πάντα einbeziehend, jene heraklitische Logoslehre: weil es seiner Harmonie unentbehrlich dient, darum ist dem All-ordner das Nicht-liebe lieb.<sup>48</sup> "Τῷ θεῷ καλὰ πάντα" — und, noch näher an Kleanthes' Formulierung, das Heraklit-echo in *De victu* II . . . ὅσα δὲ θεοὶ διέθεσαν, ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει, καὶ τὰ ὀρθὰ καὶ τὰ μὴ ὀρθά.<sup>49</sup> Die outrierte Form dieser letzten Worte (obwohl in unheraklitischem Rahmen) ist derjenigen bei Kleanthes so analog, dass sie uns m.E. nötigt, den 'scheusslichen Hiat' bei letzterem zu ertragen — und jedenfalls die Deutung des ganzen Abschnitts als wesentlich heraklitisch sicherstellt.

Wer den Hymnus nachfühlend liest, wird alles eher in ihm finden als ein zusammenhangloses Sammelsurium traditioneller Motive. Diese Motive sind da, in fast jedem Wort — Tradition ist dem Kleanthes lebendig, bestätigend, wesentlich<sup>50</sup> — aber sie alle werden verbunden und bedeutend durch seine umfassende und tiefe Gottesgewissheit, die alles Einzelne durchpulst und bekräftigt und wiederum von dort bekräftigt wird. Ihr stand fest, dass die Allgottheit Kraft des Guten ist und nur des Guten; dass mithin das Böse irgendwie diesem Guten dienstbar sein müsse. Es entspricht diesem reinen und tiefen Glauben, dass Kl. verschmäht, ihn durch eine platte Kasuistik zu stützen von der Art, mit der hernach Chrysippus (und der hat sie ja nicht erfunden) durch tausend Ausflüchte alles, und jedes einzelne, Übel aus der vollkommensten der möglichen Welten hinauszueskamotieren suchte. Kleanthes erkennt überhaupt nur das Sittlich-üble an; und das ist für ihn gegeben mit der Willensfreiheit (v. 26ff.), ohne die der Mensch seine Würde verlöre. Es resultiert von falschen Werturteilen; und so ist das einzige, worum Kleanthes seinen Gott bitten kann, dass er die Gedanken der Irrenden zu der Klarheit des Wissens

führen möge, die sein eignes Wesen und Tun ist. Seinen Glauben an die Allmacht der gütigen Logos-gottheit findet er bestätigt durch die bekanntesten Worte Heraklits; diesem Glauben verflüchtigen sich die fundamentalen Unterschiede zwischen der eignen, religiös-moralischen Sicht und der des realistischen Metaphysikers.<sup>51</sup>

Anhangsweise gebe ich den Text in Transkription und in rekonstruierter Form.

In der Transkription sind fortgelassen die Tremata, die F durchweg über *ι* und *υ* setzt, wenn sie nicht zu Diphthongen gehören. Abgekürzte Endungen sind als solche bezeichnet (durch Klammern), wo F sie mit stenographischen Zeichen schreibt, nicht aber, wo sie in Buchstaben über den betr. Wörtern stehen. Die Wortabteilung in F lässt sich (wie auch die Stellung der Akzente) nur unvollkommen im Druck wiedergeben — da Schreiber ja in Wirklichkeit (wie P. Maas gezeigt hat) nicht Wörter abteilen, sondern Buchstabengruppen.

Im Apparat sind fortgelassen:

1. selbstverständliche Berichtigungen der Orthographie, Akzentuation und Interpunktion;
2. Konjekturen, die durch irrige Annahmen über die Überlieferung bedingt waren und in Wahrheit nur die Lesart von F wiederherstellten;
3. Konjekturen, die mir zum Verständnis oder zur Wiederherstellung des originalen Textes nichts beizutragen scheinen.



## CODEX FARNESINUS, fol. 3 recto

- (1. 12) . . . ἅπαντα σιγῶν ὁ <sup>(v. 1)</sup> θς̄ ἐξεργάζεται· κύνδιστε
- (1. 13) ἀθανάτ(ων) πολυνύμμε παγκρατ(έσ) αἰεῖ· <sup>(v. 2)</sup> ζευ. φύσε(ωσ)  
ἀρχηγέ· νόμου μετὰ
- (1. 14) πάντα κυβερνῶν· <sup>(v. 3)</sup> χαίρε· σέ γὰρ πᾶσι θέμις θνητοῖσι προσανδ(ᾶν)·
- (1. 15) <sup>(v. 4)</sup> ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν ἥχου μίμημα λαχόντ(εσ)· <sup>(v. 5)</sup> μούνοι ὅσα  
ζώει τε καὶ ἔρπει
- (1. 16) θνητ' ἐπιγαί(αν)· <sup>(v. 6)</sup> τῶσε καθυμνήσω καὶ σὸν κράτος αἰὲν αἶδω·  
<sup>(v. 7)</sup> σοὶ δὲ π(ᾶσ)
- (1. 17) ὁδε κόσμος ἐλίσσόμενος περὶ γαί(αν)· <sup>(v. 8)</sup> πείθεται· ἦκεν ἄγησ  
(καὶ) ἐκῶν, ὅ
- (1. 18) πὸ σοῦ κρατεῖται· <sup>(v. 9)</sup> τοῖον ἔχουσ, ὑπὸ ἔργον ἀνικῆτοῖς ὑπὸ χερσ(ίν)  
<sup>(v. 10)</sup> αἶμ
- (1. 19) φήκη πυρόεντα· αἰεζώνοντα κεραυν(όν)· <sup>(v. 11)</sup> τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγ(ῆς)  
φύσεως. πάν
- (1. 20) τέρ[ ]γα[ <sup>(v. 12)</sup> (10) ]ϛ̄ σύ κατευθυνεῖς λόγον κοιν(όν) ὅς  
διαπάντων [ (6) ]
- (1. 21) <sup>(v. 13)</sup> φοιτᾶ μιγνύμ(ενοσ) μεγάλ(ων) μικροῖσι φά' ἐσσί[ (5) ]  
<sup>(v. 14)</sup> ὥστοσσοῦ γεγαωῶ ὕπατος
- (1. 22) βασιλεὺς διαπαντοῦ· <sup>(v. 15)</sup> οὐδέτι γίνε(ται) ἔργον ἐπὶ χθονί, σοῦ δίχα  
<sup>(v. 16)</sup> δαῖμον· οὔτε
- (1. 23) κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον, οὔτ' <sup>(v. 17)</sup> ἐπὶ πόντῳ· πλ(ίν) ὅποσα ῥέζουσι  
κακοὶ

Κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, πάγκρατ' αἰεῖ,  
 Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,  
 χαῖρε. σέ γάρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαιδᾶν  
 4 ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν ἡῆχου μίμημα† λαχόντες  
 μοῦνοι, ὅσα ζῶει τε καὶ ἔρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν  
 τῶι σε καθυμνήσω τε καὶ σὸν κράτος αἰὲν αἰίσω.

Σοὶ γὰρ πᾶς ὁδε κόσμος ἐλισσόμενος περὶ γαῖαν  
 8 πείθεται ἢ κὲν ἄγῃς, καὶ ἐκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται  
 τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνικῆτοῖς μετὰ χερσὶν  
 ἀμφήκη πυρόντα αἰεζῶντα κεραυνόν  
 τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἔργα <τελεῖται>

12 ὦι σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων  
 φοιτᾷ, μειγνύμενος μεγάλῳ μικροῖς τε φάεσσι

†ὡς τόσσοσ† γεγαῶς ὑπατος βασιλεὺς διὰ παντός.

Οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,  
 16 οὔτε κατ' αἰθέριον θείον πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ  
 πλὴν ὅποσα ρέζουσι κακοὶ σφετέραισιν ἀνοίαις.

v. 3 πᾶσι F: πάντεσσι Scaliger.

v. 4 γένος ἐσμέν F: γενόμεσθ(α) Meineke || ἐσμέν: εἰσ(ι) Arnim || ἡῆχου μίμημα  
 F: ὅπως τίμημα Meerwaldt, ἄνωθε νόημα Zuntz || ἡῆχου F: ὅχου Scal., λόγου Mein.,  
 ὅλου Bergk, ἐνὸς Mullach; μόνου vel ἐκ σοῦ Gedicke, θεοῦ Pearson || μίμημα F:  
 τίμημα Wachsmuth.

v. 6 αἰδῶ F: αἰίσω Ursinus, αἰίδω Wachsmuth.

v. 7 δέ F: δὴ Scal., γὰρ Zuntz.

v. 8 σοῖο F: σεῖο Stephanus.

v. 9 ὑπὸ χερσὶν F: ἐνὶ χ. Brunck: 'vel μετὰ' Mein.

v. 11 πληγῆς F: πληγῆς Brunck || ἔργα falso legebatur, unde ἐρρίγασι Urs. ||  
 fin. ἔργα τελεῖται Arn., ἔ. πέπηγεν Pohlenz || post hunc v. lacunam suspic. Zuntz.

v. 12 ὦι F: καὶ desid. Wilamowitz || λόγον κοινόν F: trp. Urs.

v. 13 μεγάλων F: μεγάλοις Brunck, -ωι Diels || μικροῖσι F: μικροῖς τε Brunck ||  
 post h.v. lac. statuit Mein.

v. 14 'Anfang verdorben' Wil. || ὥς F: ὅς Urs., ὦι σὺ (et τόσος) Arn. || versum  
 delebat Pearson.

v. 16 ἐπὶ F: ἐνὶ Brunck.

v. 17 σφετέραισιν Urs.

- (1. 24) σφετέραισιν ἀνοί(αισ)· <sup>(v. 18)</sup> ἄλλὰ σὺ (καὶ) τὰ περισσὰ ἐπίστασαι  
<sup>(v. 19)</sup> ἄρτια θεῖναι· καὶ
- (1. 25) κοσμ(εῖν) τὰ ἄκοσμα καὶ οὐ φίλασοι φίλα ἐστίν· <sup>(v. 20)</sup> ὥδε γάρ εἰς ἐν  
 πάντα συνήρ
- (1. 26) μοκ(ασ) ἐσθλὰ κακοῖς(ιν)· <sup>(v. 21)</sup> ὥσθ' ἔνα γίνεσθαι πάντ(ων) λόγ(ων)  
<sup>(v. 22)</sup> αἰεὶν, ἐόντ(ων)· ὃν φεύγοντ(εσ)
- (1. 27) ἐῶς(ιν) ὅσοι θνητ(ῶν) κακοί εἰσι· <sup>(v. 23)</sup> δύσμοροι· οἳ τ' ἀγαθ(ῶν) μ(ὲν)  
 αἰεὶ κτῆσ(ιν) ποθέοντ(εσ)
- (1. 28) οὗτ' <sup>(v. 24)</sup> ἐσορῶσι θεοῦ κοιν(όν) νόμον οὗτ' ἐκλύουσ(ιν)· <sup>(v. 25)</sup> οἳ κ(εν)  
 πειθόμ(ενοι) σὺν νῶ
- (1. 29) βίον ἐσθλ(όν) ἔχοιεν· αὐτοὶ δ' <sup>(v. 26)</sup> αὐθ' ὀρμῶσιν ἄνευ κακοῦ· ἄλλος  
 ἐπ' ἄλλα·

## fol. 3 verso

- (1. 1) οἳ <sup>(v. 27)</sup> μὲν ὑπὲρ δόξῃσ σπουδ(ιν) δυσέριστον ἔχοντες· οἳ δ' <sup>(v. 28)</sup> ἐπὶ κερδο-  
 σύν(ασ)
- (1. 2) τετραμμ(ένοι), οὐδενὶ κοσμῷ· <sup>(v. 29)</sup> ἄλλοι δ' εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος  
 ἡδέα ἔργα.
- (1. 3) [ (16) ] <sup>(v. 30)</sup> ἐπ' ἄλλοτε δ' ἄλλα φέροντ(εσ)· <sup>(v. 31)</sup> σπεύδοντ(εσ) μάλα
- (1. 4) πάμπαν ἐναντία τῶνδε γενέσθαι· <sup>(v. 32)</sup> ἀλλὰ ζεῦ πάνδωρε κελαίνε
- (1. 5) φεῖ <sup>(v. 33)</sup> ἀρχικέραυν· ἀνούς ρύου ἀπειροσύν(ησ) ἀπο λυγρ(ῆσ):  
<sup>(v. 34)</sup> ἦν σὺ
- (1. 6) πάτερ σκέδασον ψυχῆς ἀποδοσὶ δὲ κυρῆσαι· <sup>(v. 35)</sup> γνώμησ ἢ πίσυνοσ
- (1. 7) σὺ δίκ(ησ) μετὰ πάντα κυβερν(ᾶσ)· <sup>(v. 36)</sup> ὄφρ' ἂν τιμηθέντες, ἀμειβώμε
- (1. 8) <sup>(v. 37)</sup> θασέ τιμῇ· ὑμνοῦντ(εσ) τὰ σὰ ἔργα διηνεκ(έσ) ὥσ ἐπέοικε·  
<sup>(v. 38)</sup> θνητ(όν) ἐόντα
- (1. 9) ἐπεὶ δυτοὶ βροτοῖς γέρας ἄλλοτε μείζον· <sup>(v. 39)</sup> οὔτε θεοῖς ἢ κοιν(όν)  
 αἰεὶ νόμον ἐν
- (1. 10) δίκη ὑμν(εῖν): θεοῦ θέλοσ κτλ.



- ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι  
καὶ κοσμεῖν τ᾽ ἀκοσμία, καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν·  
20 ὦδε γὰρ εἰς ἓν πάντα συνήρמוκας, ἐσθλὰ κακοῖσιν,  
ὥσθ' ἓνα γίνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἔοντα.  
ὃν φεύγοντες ἐῷσιν ὅσοι θνητῶν κακοὶ εἰσι,  
δύσμοροι, οἳ τ' ἀγαθῶν μὲν αἰὲν κτήσιν πόθοντες  
24 οὗτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον οὔτε κλύουσιν,  
ὧι κεν πειθόμενοι σὺν νῶι βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.  
αὐτοὶ δ' αὖθ' ὀρμῶσιν ἄνευ νόου ἄλλος ἐπ' ἄλλο·  
οἱ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδῇν δυσέριστον ἔχοντες,  
28 οἱ δ' ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι οὐδενὶ κόσμῳ,  
ἄλλοι δ' εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος ἡδέα ἔργα  
· · · · · ἐπ' ἄλλοτε δ' ἄλλα φέρονται  
σπεύδοντες μάλα πάμπαν ἐναντία τῶνδε γενέσθαι.  
32 Ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀρχικέραυνε,  
ἀνθρώπους ῥύου [ ] ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς·  
ἦν σύ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι  
γνώμης ἧι πίσυνός σου δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς·  
36 ὅφρ' ἂν τιμηθέντες ἀμειβώμεσθά σε τιμῇ,  
ὑμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηνεκές, ὥς ἐπέοικε  
θνητὸν ἔοντ'· ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μεῖζον  
οὔτε θεοῖς ἢ κοινὸν αἰὲν νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν.

v. 18 περισσὰ: add. τ' Sauppe (at cf. v. 10).

v. 19 κοσμεῖς Urs. || in fine φίλι' ἐστίν Wil.

v. 21 λόγων F: λόγον Urs. || ἔοντων F: ἔοντα Brunck.

v. 25 οἳ κεν F: ὧκεν Urs., ὧι κεν Brunck.

v. 26 ἄνευ κακοῦ F: ἄνευ καλοῦ Urs., ἄνοι κακὸν Wachsm., ἄνευ νόου Wil. || ἄλλα F: ἄλλο Sauppe.

v. 30 in. <πολλοὶ πολλὰ μογοῦσιν> Heeren, <ἀλλὰ κακοῖς ἐπέκυρσαν> Arn., <οὐδέ ποτ' ἐξετέλεσαν> Wil; lac. maiorem suspic. Zuntz || φέροντες F: φέρονται Mein.

v. 32 ἀργικέραυνε Mein.

v. 33 ῥύου F: μὲν ῥύου vel ῥύσασθαι Scal., ῥύοιο Brunck, εἴρυσσαι Petersen, ῥύου μὲν Wil., ῥύου σὺν Zuntz.

v. 35 ἧ F: ἧι Urs.

v. 36 ἀμειβώμεθα F: -εσθα Urs.

v. 38 οὔτοι F: οὔτοι Urs., οὔτι Stephanus, οὔτε Scal.(?), Cudworth || ἄλλοτε F: ἄλλο τι Scaliger.

## ANMERKUNGEN

1. Ich habe auch dem Council der Universität Manchester zu danken, welches mir durch einen Zuschuss die Reise nach Neapel ermöglichte.
2. Fol. I 1.21  $\phi\acute{\alpha}'\epsilon\sigma\alpha\iota$  statt  $\phi\acute{\alpha}\epsilon\sigma\sigma\iota$  (v. 13) ist ein Stigma.
3. *Od.* π 212; p. 24. 9 Wachsmuth.
4. In F ist dies angemerkt von der späten Hand, die Wachsmuth 'x' nennt und dem 16.-17. Jh. zuschreibt. Es ist die Hand des Bibliothekars(?), der dieser Handschrift — wie auch anderen — ein Inhaltsverzeichnis voransetzte, die Seiten numerierte, im Text vielfach Unterschiede von der 'ed. Genev.' anmerkte und auch eine Anzahl leichter Verbesserungen eintrug.

5. Ebenso P: Fehler der Vorlage.

6. Langlebige Irrtümer betr. den Text des Kl.H. gehen meist, wie hier, auf die Erstausgabe des Hymnus durch Fulvius Ursinus (Orsini) zurück, in *Carmina novem illustrium feminarum* . . . (Antwerpen, Plantinus, 1568), p. 272. Auf p. 353 desselben Büchleins erfahren wir, dass Ursinus den Text der "Stobaeus-handschrift in der Bibliotheca Farnesiana" entnahm. Nun finden sich unter den Farnesiani (die ja den Grundstock der Bibliotheca Nazionale bilden) zwei Handschriften des Stobaeus: die grundlegende III D 15, seit Heeren als A bezeichnet (bei Wachsmuth F), und die jüngere III D 16, seit Heeren als B zitiert. Letzteres Manuskript bezeichnet, nach anderen, z. B. auch Meineke (*Praef. Stob.*) als "neglegentissime scriptus". Dies stimmt nicht; B ist, im stärksten Unterschied von A, ausgezeichnet regelmässig und klar geschrieben, und zwar von Anfang bis zu Ende von der gleichen Hand — während ich in A, entgegen gängigen Angaben, zwei stark verschiedene Hände bemerke. Der Eindruck, dass neuere Herausgeber, und selbst noch Wachsmuth, gelegentlich die zwei Neapler Hss. durcheinandergewoefen haben, wird gestützt durch die folgenden Varianten; die aber vor allem nahelegen, dass Ursinus der jüngerer Hs. folgte. Im Hymnus haben, in v. 2  $\text{Ζεὺ A, Ζῦσ (sic) B: Ζεύς Ursinus ("Ζεύς A" sec. Heeren und Wachsmuth); v. 15 δαῖμον A, δαίμων B = Ursinus; v. 26 αἶθ' A, αῖ B = Ursinus (dieser Fehler lebte lange genug, um Heeren Gelegenheit zu der schönen Konjekture αἶθ' zu geben; Gaisford, der endlich das Richtige einsetzte, schreibt doch A das falsche αῖ zu); v. 32  $\text{Ζεῦ A, Ζεύς B = Ursinus.}$$

Es gibt, neben Farn. B und Paris. A, noch andere Abkömmlinge von Farn. A (= F); z. B. gibt Heeren an, dass auch sein 'cod. Cantabr.' in v. 2  $\text{Ζεύς}$  habe; da aber Ursinus bezeugt, dass er den Hymnus einer Hs. der Farnesiana entnommen habe, beweisen seine Übereinstimmungen mit B doch wohl, dass diese Hs. seine Quelle war. Dann muss er durch Konjekturen an zwei Stellen das Richtige eingesetzt haben, das er hätte in F finden können (vermutlich war aber diese Hs. damals noch nicht in der Farnesiana); denn B lässt in v. 5  $\text{ὄσα}$  aus und hat in v. 17  $\text{ἐνβολαῖς}$  statt  $\text{ἀβολαῖς}$ . Diese Konjekturen darf man Urs. zutrauen; hat er doch auch an vielen anderen Stellen konjiziert (s. m. Apparat zu vv. 6, 11, 12, 21, 25, 26, 36). Seine Lesart  $\text{Ζεύς}$  in v. 2 weist auf B ( $\text{Ζῦς}$ ), nicht aber auf A ( $\text{Ζεῦ}$ ); seine anderen Fehler — zumal  $\text{μοῦνον}$  in v. 5 und die Auslassung von v. 18 (eingefügt erst von Brunck, 1784) — sind gewiss sein

eigenes Versehen und deuten auf keine andere Quelle. Dass auch Wachsmuth seine Notizen über die zwei Neapler Hss. gelegentlich in Unordnung geraten sind, wird auch durch seine Angabe wahrscheinlich, dass in F die Autorennamen in roter Tinte am Rande stünden. Das gilt für III D 16 (= B), nicht aber für III D 15 (= A = F). Soweit F diese Angaben hat, sind sie vom Schreiber selbst, mit seiner gewöhnlichen Tinte, bald in den Text, bald an den Rand geschrieben. Oft hat F den ersten Buchstaben dieser Namen fortgelassen — und kein Rubricator hat sie eingetragen; sehr selten hat F selbst dessen Amt übernommen (s. Foto fol. I, *σιμωνίδου*): öfter eine viel spätere Hand, die mit grüner Tinte z.T. groteske Ergänzungen verübt hat; z.B. fol. 14 v. *Ἐρυσσίου*. Dass Abkömmlinge von F, wie B, dessen Angaben vervollständigt und normalisiert haben, ist nicht mehr, als humanistischen Schreibern zugetraut werden kann.

7. *Collectanea Alexandrina* (1925), p. 227.

8. Nicht (wie Powell angibt) Usener.

9. Sonderbarerweise hat auch Mosheim den Nominativ. — Wilamowitz (*Hellenist. Dichtung* II, 257) versieht übrigens je das letzte Wort in v. 13, 23 und 37 mit dem *ny ephelkystikon*, gegen F, wo es regelmässig nur vor Vokalen steht (9, 19f., 24). Und schliesslich hat F am Ende von v. 19 *φίλα* und nicht, wie Wil. angibt, *φίλ'*.

10. Mehrfach neuherausgegeben; zuletzt von Harrison, 1845; ins Lateinische übersetzt von Mosheim, 1732, Neuauflage 1773.

11. Nach F. F. Blok, *N. Heinsius* . . . , Proefschrift Leiden, 1949, 125 mit Anm. 3.

12. Scaligers Konjekturen stehen bei Stephanus p. 227, der (unkorrigierte) Text des Hymnus p. 49.

13. Wenn beide Wörter geändert werden, ergeben sich noch andere Möglichkeiten.

14. *Mnemos.* 1951, 59.

15. Bei diesem Gebrauch von *γίγνεσθαι* ist das Perfekt (e.g. *Il.* I, 456, Aesch. *Sept.* 142) viel häufiger als der Aorist, dem wohl immer (e.g. Eur. *H.F.* 1258, *El.* 115) die Nuance des 'Abstammens' anhaftet.

16. So z.B. an den vielen Stellen in Platos *Kratylos*, wo die einzelnen Wörter als *μῦθματα* einzelner Realien verstanden werden.

17. Diogenes von Babylon fr. 20 (D.L. VII. 56), worauf Pohlenz sich bezieht, dürfte ihn eher widerlegen: *διαφέρει δὲ φωνὴ καὶ λέξις, ὅτι φωνὴ μὲν καὶ ὁ ἥχος ἐστὶν, λέξις δὲ τὸ ἑναρθρον μόνον* (*S.V.F.* III. 213. 18): *ἥχος* ist das gerade Gegenteil von 'Sprache'; es ist nicht einmal = *φωνή* oder *αὐδή*. Noch auch lässt sich aus v. 3 das wünschbare Zwischenglied *αὐδή* destillieren: *προσανδᾶν* ist einer der traditionellen Ausdrücke für das 'Anrufen' der Götter (z.B. Aesch. *Ag.* 514, Eur. fr. 118, cf. *Suppl.* 804); im gegenwärtigen Zusammenhang speziell geeignet — aber nicht deshalb, weil gerade nur der Mensch über *αὐδή* verfügt.

18. Hiermit erledigen sich auch die anderen Versuche, ein Wort für 'Sprache' an die Stelle von *ἥχου* zu setzen, wie Useners *ἰδῆς* und Meerwaldts *ὀπός*.

19. *S.V.F.* II, p. 169. 28. Die hier von Arius Didymus skizzierte Lehre kehrt wieder bei Epiktet I. 9 *Περὶ τῆς συγγενείας τοῦ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων*; besd. *ib.* 5 *ὅτι κοινωνεῖν μόνον* (*sic. leg.*) *ταῦτα πέφυκε τῷ θεῷ . . . κατὰ τὸν λόγον ἐπιπεπλεγμένα, διὰ τί μὴ εἴπη τις αὐτὸν . . . υἱὸν τοῦ θεοῦ*; Cf. Epiktet I. 3. 3 und Cicero *De leg.* I. 8. 25f.



20. *Hell. Dicht.* II, 259. Wil. glaubte, dass *μίμημα* "den Mikrokosmos Mensch" bezeichnen müsse und plaedierte daher für Bergks Konjektur *ὄλου*. Dies Wort aber könnte den Artikel nicht entbehren, und der lässt sich durch keine Konjektur hereinbringen. Ausserdem scheitert dieser Versuch an *λαχόντες* (s. Text), und überhaupt passt diese Idee aus verschiedenen Gründen nicht in den Zusammenhang.

21. Er hätte *ib.* 96. 1 und Cicero *De leg.* (s.d. vorletzte Anm.) hinzufügen können; vgl. auch Gregor von Nazianz zu Anfang der *Instit. Christ.* (p. 40 Jaeger).

22. An speziell attisch-politische Ausdrücke wie *ἐπίσκοπος ἔλαχεν* würde man vergeblich erinnern.

23. Gewiss ist die artikulierte menschliche Sprache ein Resultat und Zeugnis des Logos; aber wer dessen Bedeutung auf dies Detail einengt, verdeckt das Grundgefühl, aus dem Kl. dichtet und das er in diesem und den nächstfolgenden Versen ausspricht. Es lebt wieder auf in Epiktet: *νῦν δὲ λογικός εἰμι ὑμνεῖν με δεῖ τὸν θεόν* — das heisst doch nicht: "da ich mit artikulierter Sprache begabt bin, muss ich Gott preisen"! — Man könnte vielleicht versucht sein, ein anderes Privileg des Menschen in v. 4 zu vermuten: *ex tot generibus nullum est animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam dei*; also etwa *θεοῦ* (oder *σέθεν*) *νόημα λαχόντες*. Aber als Begründung für 'wir sind aus deinem Geschlecht' wäre dieser Gedanke kaum besser geeignet als der Hinweis auf die Gabe der menschlichen Rede.

24. *Il. T* 218, *Od.* δ 215, v 346; Xenophanes B 23 (*οὐδὲ δέμας οὐδὲ νόημα*); Parmenides B 1, 23 (*εἴργε νόημα*), B 16. 5 (*τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ ν.*); Empedokles B 105 und 110. 10.

25. Da *λαχάneau* gern mit *τιμή* verbunden erscheint (K. Keyssner, *Gottesvorstellung im griech. Hymnus*, 1932, 62) und da die 'Ehrung' der Menschen durch Gott in v. 36 erwähnt ist, hat Wachsmuths leichte Änderung *τίμημα* etwas Verführerisches (etwa *νόοιο τίμ.*). Aber *τίμημα* ist kein Synonym für *τιμή*, und das sonst etwa gleichwertige *δώρημα* involviert eine stärkere Änderung des Überlieferten, als was oben vorgeschlagen ist; denn diese Vorschläge involvieren Meinekes fragwürdige Änderung vorher.

26. Vgl. Keyssner, *l.c.* 13 und 42.

27. *Rhein. Mus.* 94, 1951, 337. Dort habe ich freilich die Seltenheit der Verwechslung von *δέ* und *δή* arg übertrieben. Sie begegnet recht häufig in Aristoteles Hss. und in *De mundo*, auch in Eur. *H.F.* 1303 und wohl gar im Menander von Kairo (*Epitr.* 51).

28. Nach Wachsmuth auf p. viii der *Prolegomena* seiner Ausgabe der *Eklogen*.

29. Auch bei Kallimachos und Apoll. Rhod.; vgl. aber Arist. *Av.* 1746 *ἀσπεροπαὶ πυρώδεις*.

30. *Πέπηγεν* (Pohlenz' Vorschlag) soll die Wirkung des *τόνος* anzeigen; der macht aber doch Lebewesen und Dinge nicht 'fest' wie gefrorenes Wasser! Zudem wäre dies ein zu spezieller Begriff. Gesetzt auch, dass Kl. im folgenden die Tonos-lehre angedeutet hätte, so spricht er doch gleich darauf von der Logos-wirkung der Grundsubstanz. Dazu passt dies Verb nicht.

31. Die Schwierigkeit lässt sich nicht (wie Wil. *l.c.* 257 andeutet) einfach dadurch beheben, das man *καί* für *ϕ* setzt.

32. Wilamowitz' Bestreitung des Plurals (*ib.*) war ein Versehen.

33. Ein denkbarer Fortschritt nach *τελείται* wäre etwa: <Leben und Gestalt danken alle Wesen ihm> *ὃ σὺ κτλ.*

34. *Μεγάλω* (Diels) ist eine leichtere Verbesserung von *μεγάλων* F als Bruncks *μεγάλοις* und es entspricht der Sonderstellung, die Kl. der Sonne anwies.

35. Denkbar wäre etwa — nach der Schilderung der Wirkung des einwohnenden Logos auf die ganze Welt — : <So lenkst du den Kosmos gewaltlos doch unwiderstehlich, du auf ewig> *γεγαῶς κτλ.*

36. Arnims Konjektur *ὃ σὺ τόσος* ist ausserdem auch darum unglaublich, weil das Relativpronomen sich eher auf den Logos beziehen würde als auf den Blitz. Und die Wiederholung des Anfangs von v. 12 in v. 14 ist ohnehin unglaublich.

37. *Κράτος* v. 6; cf. *πάγκρατες* v. 1.

38. *Μειγνύμενος* v. 13 impliziert die materielle Natur des Logos, der der Natur 'eingemischt' ist wie die Seele dem Körper oder wie Wärme dem glühenden Eisen; vgl. Chrysipp fr. 471.

39. Vgl. *ἀειζώνοντα* v. 10.

40. Vgl. *ἀνικήτοις* v. 9.

41. 'Entsteht' ist natürlich eine unzulängliche Wiedergabe von *γίγνεσθαι*. Vielleicht wäre 'zustande kommt' besser, oder 'bewirkt wird', oder 'resultiert'. Aber die Wahl gerade dieses griechischen Verbs ist entscheidend.

42. Ich bin mir nicht unbewusst, dass ausgezeichnete neuere Forscher dieses letzte Wort bei Heraklit anders beziehen; mir scheint aber die hier befolgte Auffassung schon der antiken Erklärer — und des Kleantes! — unabweislich.

43. Heraklits Logos wird von der Masse der Menschen nicht erkannt; er ist aber nicht von der Art, dass man sich ihm entziehen könnte.

44. Das Gebet in v. 35, in welchem Kl. um *γνώμη* für seine irrenden Mitmenschen bittet, impliziert gleichermassen die Identität der eignen und der heraklitischen Logos-auffassung.

45. Vor dem verbleibenden Halbvers 30 zeigt die Hs. eine viel grössere Lücke an als irgendwo sonst, und ich glaube, dass in der Tat mehr ausgefallen ist als nur eine Vershälfte. *Ἐπ' ἄλλοτε δ' ἄλλα φέρονται* verlangt, dass vorher das (vergebliche) Streben der Irrenden nach einem stetigen Ziel ausgesagt war; *ἐναντία τῶνδε* in v. 30, dass verschiedene negative Resultate dieses missleiteten Strebens angeführt waren (etwa: 'alle suchen sie, auf ihren verschiedenen Wegen, das gleiche Ziel: *εὖροια βίου*; ihr Los aber ist Unrast, leere Hoffnungen und unbefriedigtes Begehren'). All das lässt sich nicht in einen Halbvers pressen. Dagegen gibt die Ähnlichkeit von v. 26 und 30 keinen Grund, den letzteren (mit Brunck) zu streichen; Solon wiederholt ähnliche Formeln in v. 43 und 76 der grossen Elegie. — Meerwaldts Verteidigung von Ursinus' Konjektur *ἄνευ καλοῦ* in v. 26 überzeugt mich nicht; 'ohne Rücksicht auf das (Leitideal des) Gute(n)' könnte so wohl nur mit dem Artikel ausgedrückt werden. Überhaupt ist dieser Ausdruck prosaisch, und er passt schwerlich auf den *φιλότιμος*. Ich folge hier Wilamowitz.

46. *Wiener Studien* XI, 1889, 236 *τὰ μὲν ὑψηλὰ ταπεινοῖ, τὰ δὲ ταπεινὰ ὑψηλοῖ*; D.L. i. 69 etc.

47. Es ist schwerlich Zufall, dass die erwähnten Motive bei Solon 3, 32ff. beisammenstehen: *Εὐνομίη δ' εὖκοσμα καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει . . . τραχέα λειαίνει . . . εὐθύνη δὲ δίκας σκολιάς*. Der Stoiker mochte auch diese Verse als Bekräftigung seiner Überzeugung auffassen; freilich gaben sie ihm keinerlei Andeutung der heraklitischen *coniunctio oppositorum*.

48. Starke Interpunktion am Ende von v. 19 zerstört den Sinnzusammenhang (γάρ!), der bis v. 21 αἰὲν ἔόντα durchläuft. Mit der relativischen Anknüpfung "Ὁν . . . beginnt in v. 22 ein neuer Unterabschnitt; nun handelt es sich nicht länger um den Welt-logos an sich, sondern um das falsche Verhalten der Nicht-weisen.

49. Vgl. G. S. Kirk, *Heraclitus, The Cosmic Fragments*, 1954, 182.

50. Vgl. fr. 539.

51. Ich muss fürchten, den Leser zu ermüden, wollte ich hiernach noch in eine detaillierte Besprechung der verbleibenden Verse eintreten. Nur eine kurze, textkritische Bemerkung sei, zum Abschluss, gestattet. Wilamowitz und Powell beheben die 'unerträgliche Vokalkürzung' ῥύου ἀπειροσύνης in v. 33, indem sie Scaligers <μὲν> vor die Zäsur versetzen. Auch so aber, scheint mir, bleibt dies 'μὲν solitarium' ein nutzloser Lückenbüsser (denn δέ in v. 34 verbindet doch wohl δός und σκέδασον). Wäre es nicht besser, nach dem Vorbild von P 645 Ζεῦ πάτερ, ἀλλὰ σὺ ῥύσαι . . . zu ergänzen ῥύου <σύγ>? In der Unzial-schrift eines entfernten Vorfahren von F wäre der Ausfall wenig mehr als eine Haplographie: PYOY[CYT]. — Übrigens schlug Scaliger als Alternative ῥύσασθαι vor, Brunck (lange vor Pearson) ῥύοιο. Beide Konjekturen bleiben, fürchte ich, erheblich an Ausdruckskraft zurück hinter dem überlieferten Imperativ.



# DIE STELLUNG DES KÖNIGTUMS IM I. BUCH VON CICEROS STAAT

ZUR INTERPRETATION VON CICERO, *De re publica* I 50

VON JÜRGEN KROYMANN

IN einer Anmerkung zu seinem Aufsatz "Ciceros Staat als politische Tendenzschrift" im *Hermes* 59 (1924), S. 87 (wieder abgedruckt in Heinzes Aufsatzsammlung *Vom Geist des Römertums*, hrsg. von E. Burck, S. 160, Anm. 16) schrieb Richard Heinze: "Ich weiss nicht mit Sicherheit zu erklären, wie es kommt, dass Scipio ausführlich angibt, was die Anhänger der Demokratie (I 47–50) und der Aristokratie (51–53) für diese Staatsform geltend machen, eine entsprechende Lobrede für das Königtum dagegen offenbar nicht gegeben hat; denn die Lücke nach I 46 (ein Blatt nur fehlt) ist dafür zu klein. Was dann Scipio 56ff., durch eine erneute Frage des Laelius veranlasst, ausführt, um den Vorrang des Königtums zu erweisen, steht auf einem anderen Brett: es ist das historisch-philosophische Superarbitrium über die vom praktisch-politischen Standpunkt aus vertretenen Ansprüche der Konkurrenten und enthält dann auch nichts den Ausführungen der beiden anderen Analoges. Ich kann mir nur denken, dass Scipio (in jener Lücke) es für überflüssig erklärt hat, die Vertreter des Königtums zu Wort kommen zu lassen, da sich die Ansprüche dieser Staatsform durch das, was sie in Rom geleistet hat, (vgl. Buch II), von selbst ergeben."

Heinzes Schüler Wilsing ging in seiner Dissertation: "Aufbau und Quellen von Ciceros Schrift *De re publica*" (Diss. Leipzig 1929) S. 15, wenn auch noch mit zögernder Zurückhaltung, einen Schritt weiter: "Dabei müssen wir zunächst der Tatsache Beachtung schenken, dass in den uns erhaltenen Teilen eine den beiden anderen Darlegungen entsprechende Behandlung des Königtums fehlt; denn dass rep. I 56–62 nicht dafür gehalten werden dürfen, hat Heinze bereits mit Recht hervorgehoben. Irgendeinen Hinweis muss man aber m.E. auch in diesen Paragraphen annehmen, sonst würde die zweimalige deutliche Bezeichnung des Laelius *e tribus istis* (I 46 und I 54) geradezu widersinnig wirken. Wenn Cicero trotzdem über das Königtum keine umfangreichen Ausführungen gemacht hat, so darf man vielleicht vermuten, dass er in der Lücke I 50 sich mit einer Betonung der *caritas*

begnügte (vgl. I 55) und im Übrigen vielleicht auf gewisse Ähnlichkeiten mit dem Abschnitt über die Optimaten hinwies." In einer Anmerkung zum letzten Satz erläutert Wilsing noch seine Vermutung: "Den Grund dieses abkürzenden Verfahrens glaube ich darin erblicken zu können, dass Cicero absichtlich nur die Staatsformen gegeneinander ausspielte, die damals um die Vormacht rangen. Vor allem den latent symbuleutischen Charakter der Optimatenrede, der sowohl aus ihrem Aufbau wie aus ihrer Ähnlichkeit mit der Sestiana hervorgeht, veranlasst dazu, hierin ein wesentliches Kennzeichen der gewollten Aktualität zu erblicken."

Auf dem von Heinze begonnenen und von Wilsing vorsichtig verfolgten Weg ist Karl Büchner in seiner Abhandlung "Die beste Verfassung" in den *Studi Italiani di filologia classica* 26 (1952), S. 37 — 139 energisch weitergegangen und hat in der Richtung seiner Vorgänger die letzten Konsequenzen gezogen. Nach einer erneuten ausführlichen Interpretation des isoliert zwischen zwei Lücken stehenden § 50 (S. 37–50) kommt Büchner S. 50 zu dem Schluss: "Man muss es offen aussprechen, dass die Selbstverständlichkeit, mit der man § 50 seit Angelo Mai, dem grossen Entdecker und Herausgeber des Werkes, den Vertretern der Demokratie zuteilte, der Erkenntnis weichen muss, dass er in ihrem Munde ganz undenkbar ist", und er formuliert S. 55 nach einer Analyse von Inhalt und Form das Ergebnis positiv mit den Worten: "§ 50 können nur die Vertreter des Königtums vorgebracht haben, Form und Inhalt beweisen es. Damit ist eine lange diskutierte Frage entschieden. Die vielfach vermisste, in den Lücken vergeblich gesuchte, ja schon für tot erklärte Rede der Anhänger des Königtums ist gefunden. Sie hat nicht in einer Lücke gestanden, sondern steht in unserem Text und liegt vor unseren Augen: § 50 ist ein Stück von ihr." Welches Stück, diese Frage beantwortet Büchner S. 74 nach einer eindringlichen Untersuchung der Struktur der zum grossen Teil erhaltenen Demokraten- (47–49) und Aristokraten- (51–53) Rede: "§ 50 ist Punkt 2 der Königsrede, mit der die Anhänger der Monarchie ihr reines Prinzip gegen Entartungsformen oder Trübungen des reinen Prinzips schützen." Seine These sucht Büchner durch eine Reihe von äusseren Indizien zu erhärten, die er für so schwerwiegend hält, dass man s.E. eine andere Auffassung des Zusammenhangs nicht mehr wird aufrechterhalten können (S. 55).

Nachdem Scipio Ende § 45 eine aus Monarchie Aristokratie Demokratie gemischte Verfassung als beste und den drei reinen Staatsformen überlegen bezeichnet hatte, möchte Laelius Anfang § 46 wissen: *ex tribus istis modis rerum publicarum quod optimum iudices*. Das *tribus istis*

geht auf die Anfang § 42 aufgezählten und §§ 43–45 immer wieder erwähnten reinen Formen. Da Scipio sicher §§ 47–49 die Demokratie, §§ 51–53 die Aristokratie, §§ 56–64 die Monarchie behandelt, ist aus dieser Stelle noch kein Indiz für das Vorhandensein einer Monarchierede vor § 54 zu gewinnen. Nun stellt aber Laelius Anfang § 54, mit deutlichem Bezug auf die entsprechende Formulierung Anfang § 46, von neuem seine Frage: *e tribus istis quod maxime probas?* Kann das tatsächlich “nur (Sperrung von mir) bedeuten, dass wirklich alle (drei) Vertreter zu Wort gekommen sind” (Büchner S. 57)? Keineswegs. Die Frage Anfang § 54 hat auch dann ihren Sinn, wenn sie bedeutet: “von jenen (schon so oft erwähnten) drei Formen” und über § 46 auf §§ 42–45 zurückweist. Gerade weil vorher immer wieder alle drei reinen Staatsformen genannt und behandelt waren, konnte Laelius hier nun auch schon einmal nach der Behandlung nur zweier Formen von *e tribus istis* reden. Jeder Gesprächspartner Scipios wusste (und jeder Leser des ciceronischen Werkes musste wissen), welche die drei Formen waren, auch wenn Scipio im Augenblick der ungeduldigen Unterbrechung des Laelius noch nicht dazu gekommen war, ein der Demokraten- und Aristokratenrede entsprechendes Plädoyer für die Monarchie zu halten.

Es heisst, wie mir scheint, dem von Heinze angeregten Zweifel schon zu weit entgegenkommen (und hierin kann ich Pöschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken*, 1936, S. 12, Anm. 4 nicht zustimmen), wenn man das Nichtvorhandensein einer Monarchierede vor § 54 damit gleichsam entschuldigt, dass “in der Rede der Demokraten und Aristokraten vom Königtum ausdrücklich die Rede” sei, dass “alle Staatsformen zur Debatte” stünden. Man würde gegen die Annahme eines solchen Abmachens des Königtums en passant dem Einwand Büchners (S. 57 M.) wohl Recht geben müssen, dass dann nur für die Demokratie und Aristokratie (die, wie sich sogleich zeige, Scipio weniger am Herzen lägen) etwas Positives gesagt worden wäre, das Königtum allein nur Kritik gefunden hätte. Das Königtum ist vielmehr bis § 54 weder ausführlich noch en passant erledigt worden: seine Behandlung steht noch aus und erfolgt erst ab § 56. Laelius insistiert also mit gutem Grunde auf seiner Bitte von § 46, aber, wie Pöschl a.a.O. einleuchtend erklärt hat, “er beschränkt sich höflicherweise (I 54) auf die Wiederholung seiner Frage, ohne, wie man vielleicht erwarten könnte, dem Scipio vorzuhalten, dass alles bisher Vorgebrachte einer Antwort ausweiche.”

§ 55 Mitte bezeichnet Scipio *caritas* als den Vorzug, durch den die Monarchie für sich einnehme, wie die Aristokratie durch *consilium*, die



Demokratie durch *libertas*. § 55 Anfang werden *consilium* und *libertas* ausdrücklich als Prinzipien der Aristokratie bzw. der Demokratie genannt, dagegen fehlt die entsprechende Nennung der *caritas* in den uns erhaltenen Worten des letzten Satzes von § 54, und es ist wenig wahrscheinlich, wenn auch nicht ausgeschlossen, dass dieser Begriff in den Wortlücken des verstümmelten Satzes stand. Büchner meint nun, das Stichwort *caritas* § 55 Mitte sei unverständlich, wenn nicht vorher schon einmal von *caritas* geredet worden sei; dies aber könne nirgends anderswo geschehen sein als in einer Rede der Vertreter des Königtums vor oder nach § 50. Nehmen wir einmal an, dass das Wort *caritas* sich in § 54 wirklich nicht gefunden hat, so ist es doch § 55 Mitte keineswegs unverständlich, da es in § 54 durch die Wendungen *nomen patrum regis, consulere suis civibus ut ex se natis, conservare eos studiosius*, vor allem aber durch den der *caritas*, fürsorglicher Liebe, nahe verwandten Begriff der *diligentia*, umsichtiger Fürsorge, mehrfach umschrieben und ausreichend vorbereitet wird. Diese Vorbereitung schliesst selbstverständlich nicht aus, dass der Begriff auch in den vorhergehenden Reden zwischen §§ 46 und 53 vorgekommen ist, in den Reden nämlich der Vertreter der Demokratie oder der Aristokratie dort, wo sie sich mit der Monarchie auseinandersetzten. Man kann also auch aus dem (für uns unvermittelten) Auftauchen des *caritas*-Begriffes in § 55 Mitte keinen zwingenden Beweis für das Vorhandensein einer Königsrede vor § 54 gewinnen.

Herodot III 80–82 und auch sonst fassen wir bekanntlich ein festes Schema, das die Prinzipien der drei reinen Staatsformen durch einen Agon von drei aufeinander abgestimmten Streitreden miteinander konfrontiert. "Erkennt man diese Form in unserem Zusammenhang wieder, so dürfen die Vertreter der Monarchie nicht fehlen" (Büchner S. 60 u.) Natürlich haben sie in der griechischen Vorlage Ciceros nicht gefehlt (Solmsen, "Die Theorie der Staatsformen bei Cicero *de re publ. I.*" *Philologus* 88, N.F. 42, 1933, S. 334), aber Cicero hat die analoge Königsrede aus dieser Dreiheit seiner Vorlage herausgebrochen und durch eine eigene, andersartige Königsrede (§§ 56–64) ersetzt. Es scheint mir durchgängig ein Irrtum Büchners zu sein, dass er das, was man aus Art und Anlage der Demokraten- und Aristokratenrede auf Grund der Folgerichtigkeit ihres Gedankenganges und der Gleichartigkeit ihrer Beweisführung für die Rekonstruktion der im ursprünglichen Plan der Vorlage sicher vorhandenen und notwendigen dritten, der analogen Königsrede gewinnt, Cicero selbst bzw. auch und noch Cicero zuschreiben möchte.

Wenn man (wie Wilsing) die angebliche erste Königsrede in der

Lücke zwischen § 50 und § 51 ansetzt, dann kann sie, da die Lücke vier Palimpsestseiten umfasst, nicht viel länger als drei Palimpsestseiten gewesen sein. Für die Aristokratenrede bleiben danach etwas mehr als sechs Seiten übrig. Die Demokratenrede umfasst, wenn sie sich über den § 50 hinaus erstreckt, mindestens dreizehn Palimpsestseiten. Man wird Büchner zugeben können (obwohl darauf sich keine sicheren Schlüsse hinsichtlich der Zuweisung von § 50 aufbauen lassen), dass ein solches Verhältnis dreizehn zu drei zu sechseinhalb nicht gerade ausgewogen erscheint. "Käme, wie Pöschl will, die Lücke zwischen § 50 und § 51 noch hinzu, dürften die Demokraten für ihre Argumente  $17 \frac{1}{2}$ " (eine genaue Nachprüfung ergibt nur 16 bis allenfalls  $16 \frac{1}{2}$ ) Palimpsestseiten beanspruchen (Büchner S. 58 M.). Die Stelle war nicht angegeben und nicht zu finden, an der Pöschl die ganze Lücke zwischen § 50 und § 51 zur Demokratenrede schlagen soll. Büchner geht hier wohl unbewusst von seiner und Wilsings Annahme aus, dass die Aristokratenrede uns ganz ("es können nur wenige Zeilen am Anfang verloren sein") erhalten sei. Wilsing und Büchner müssen diese Annahme machen, weil sie die Lücke für die angebliche erste Königsrede brauchen; sie ist aber keineswegs bewiesen. Büchner hat darüber hinaus versucht, in den uns erhaltenen Teilen der Demokraten- und der Aristokratenrede genau das gleiche Schema mit den gleichen Punkten in der gleichen Zahl und Reihenfolge wiederzufinden (Büchner S. 61ff.) und nach diesem Schema dann auch die angebliche Königsrede zwischen der Demokraten- und der Aristokratenrede um den § 50 herum zu rekonstruieren (Büchner S. 75ff.). Es wird einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben müssen, nachzuprüfen, ob dieser Nachweis geglückt ist. Aber soviel ist sicher, dass weder Pöschl noch sonst einer von denen, die das Fehlen der angeblichen ersten Königsrede für eine ausgemachte Sache halten, an das Missverhältnis des extremen Falls  $16 \frac{1}{2}$  zu  $6 \frac{1}{2}$  gedacht haben.

Wir wissen nicht und vermögen nicht sicher anzugeben, an welcher Stelle innerhalb der vier Palimpsestseiten der Lücke die Aristokratenrede begonnen hat. Im höchsten Falle kommen wohl dreieinhalb Seiten der Lücke für die Aristokratenrede in Betracht; das würde ein Verhältnis der Demokratenrede zur Aristokratenrede von dreizehn zu zehn ergeben. Bedenkt man, dass manches schon in der Rede der an erster Stelle sprechenden Demokraten abgemacht gewesen sein muss und nicht gut in der Aristokratenrede wiederholt werden konnte, bedenkt man andererseits, dass sich manche Argumente für die Aristokratie und die Monarchie ähneln mussten, so ist es selbstverständlich, dass die Aristokratenrede an Umfang die Demokratenrede nicht

erreichte, und es ist durchaus denkbar, dass die Demokratenrede vielleicht auch länger als dreizehn, die Aristokratenrede kürzer als zehn Seiten war. An der Gesamtzahl für beide Reden verschiebt sich dadurch nichts. Diese Gesamtzahl aber ist wichtig für den Vergleich mit der (wirklich im Text vorhandenen) Königsrede in §§ 56–64. Prüft man deren Länge (Büchner gibt diese Zahl nicht an), so kommt man ebenfalls auf 23 Seiten. Die grosse Königsrede ist also genau so lang, wie die beiden vorangehenden "unterliegenden" Reden zusammengekommen. Auch ein "inneres" Verhältnis von 13:10:23 (oder ein ähnliches) kann man als durchaus angemessen und ausgewogen betrachten. Wir können, so sehr wir eine Ausgewogenheit der Teile untereinander begrüßen, dem antiken Autor, sei es Cicero oder seine Vorlage, nicht vorschreiben, wieviel Raum er im einzelnen Falle für eine sachgerechte Darlegung der jeweiligen Argumente zu verwenden hat: mangelnde Ausgewogenheit des äusseren Umfangs wäre also noch kein wirkliches Indiz. Im vorliegenden Falle glauben wir aber gezeigt zu haben, dass gerade so, wie die Demokraten-, Aristokraten- und Monarchierede in dem uns überlieferten Text aufeinander folgen, und ohne die Annahme einer Monarchistenrede um den § 50 herum die gewünschte Ausgewogenheit durchaus vorhanden ist.

Keines der vier äusseren Indizien, weder *e tribus istis* § 54 noch *caritas* § 55 noch der Verweis auf Herodot III 80–82 noch das angebliche Missverhältnis der Teile untereinander können also die Zuweisung des § 50 an eine (erste) Königsrede oder auch nur die Annahme einer solchen Rede in der Lücke zwischen § 50 und § 51 rechtfertigen. Mit Recht hat jedoch Büchner von der Interpretation des genannten Abschnittes seinen Ausgang genommen, nicht nur weil sie den Anstoss zur Aufstellung seiner These gab, sondern weil ihr das entscheidende Gewicht zukommt (Büchner S. 55 M.).

Dort, wo in dem uns überlieferten Text der § 50 beginnt, gibt Scipio die Ansicht von nicht näher bezeichneten Leuten wieder: die übrigen Staaten seien nicht einmal zu nennen mit den Namen, mit denen jene sich selbst genannt zu sehen wünschten. "Den *ceterae res publicae* muss eine Staatsform entgegengestellt worden sein, die ihren Namen zu Recht trägt, und das ist, was der Name bedeutet", so interpretiert Büchner vollkommen zutreffend S. 38 o. Gewiss hat die vorhergehende Lücke den Namen dieser Staatsform verschlungen, aber er ist unschwer festzustellen. In § 48 heisst es: *Hanc unam rite rem publicam, id est rem populi, appellari putant.*<sup>1</sup> Die Republik, die *res publica*, ist die einzige Staatsform, die ihren Namen zu Recht trägt, weil sie eine Sache des Volkes ist (und das ist, was der Name bedeutet, § 39 Anfang, § 41



Ende), weil in ihr alle an dem *commune consilium*, dem *commune ius* und der *communis potestas* teilhaben (§ 43). Die übrigen *res publicae* verdienen es nicht, *res publica* genannt zu werden, weil sie keine *res populi* sind. Man tut ihnen schon zu viel Ehre an durch das blosses Nennen mit den Namen, mit denen sie sich selbst genannt zu sehen wünschen. Mit Recht stellt daher Büchner S. 38 o. weiterhin fest: "Der ganze § 50 gibt weiter nichts als die Begründung dieser Behauptung des Anfangs, wie der Schluss zeigt: wer könnte die Optimaten ertragen, die ihr *nomen* nicht durch Gewährung des Volkes haben, sondern es sich in ihren eigenen Versammlungen anmassen?"

Wir haben jetzt also eine Staatsform, die (wenigstens) ihren Namen zu Recht hat, die *res publica*, und bisher eine, die nicht einmal genannt zu werden verdient mit dem Namen, den sie sich selber beilegt, den Staat der *optimates*. Warum soll aber nur der Schluss von § 50 zeigen, dass der ganze Paragraph nichts weiter gibt als die Begründung für die Behauptung des Anfangs? Alles, was zwischen Anfangssatz und Schluss steht, beweist diese Behauptung ebensosehr: "Warum soll ich denn König nennen mit dem (angemassten) Namen des *Iuppiter Optimus Maximus* einen Mann, der nach Herrschaft begehrt und nach einer einem Einzelnen gehörigen Befehlsgewalt?" Das kann und soll doch nichts anderes heissen als: "Wer könnte die *reges* ertragen, die ihr *nomen* nicht durch Gewährung des Volkes haben, sondern sich aus eigener Machtvollkommenheit mit dem Ehrennamen des *Iuppiter Optimus* schmücken?" Und weiter unten: "Wie aber konnte das berühmte Sparta damals, als es, wie man glaubte, durch die Zucht seines Staatswesens hervorragte, erreichen, dass es gute und gerechte Könige hatte, da doch stets der als König genommen werden musste, der gerade aus königlichem Geschlechte geboren war?" Auch dies kann dem Sinne nach nichts anderes bedeuten als: "Wer könnte auch nur *reges* wie die von Sparta ertragen, die ihr *nomen* nicht durch Ernennung vom Volke verliehen erhielten, sondern es auf Grund ihrer Geburt aus königlicher Familie (als Erbe) für sich beanspruchten!" Unter den *ceterae res publicae*, die (nach Ansicht der Sprecher von § 50) nicht einmal genannt zu werden verdienen mit den Namen, mit denen sie sich selbst bezeichnet zu sehen wünschen, können also nur die Monarchie und die Aristokratie verstanden werden. Da die Sprecher durch den ganzen § 50 sich als scharfe Gegner der genannten Staatsformen erweisen, so können sie nur die Vertreter der Demokratie sein, und solche Überlegungen sind es offenbar vor allem gewesen, die Angelo Mai bestimmt haben, den § 50 der Demokratenrede zuzuweisen.

An einer Stelle des III. Buches (§ 23) heisst es (von Büchner mit

Recht zur Erklärung von I 50 herangezogen): "Es sind nämlich alle, die gegenüber dem Volk über Leben und Tod Gewalt haben, Tyrannen, allein sie wollen lieber sich mit dem Namen des *Iuppiter Optimus* genannt sehen. Wenn aber bestimmte Leute wegen ihres Reichtums oder ihrer Abstammung oder irgendwelcher Macht das Gemeinwesen in der Hand haben, so ist das eine *factio*, nennen jedoch lassen sie sich Optimaten. Wenn aber das Volk das meiste vermag und alles nach seinem Gutdünken ausgeführt wird, so wird das Freiheit genannt, ist indessen Willkür." Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Stellen springt in die Augen, der Unterschied besteht lediglich darin, dass III 23 aus einem Denken heraus, das in der Gründung und Lenkung keines Staates Gerechtigkeit als leitendes Prinzip anerkennt, *alle* Formen von ihrer Entartung her abgelehnt werden, in I 50 nur die *ceterae*. Schon bei Herodot III 80–82 wird die Abwertung der beiden anderen Verfassungsarten jeweils durch Unterschieben der entsprechenden Entartungsformen erreicht.

"Ist am Schluss (von I 50) wie III 23 auch die *libertas* als anmassende Bezeichnung für die Demokratie entlarvt worden?" (Büchner S. 38 u.). Diese Frage darf mit Sicherheit verneint werden. *libertas* konnte nie als anmassende Bezeichnung für die Demokratie entlarvt werden, weil *libertas* (wie III 30) wohl als Prinzip, niemals aber als *Name* der Demokratie erscheint und erscheinen kann. Gegen die *Namengebung* allein richtet sich aber der ganze § 50. Gegen den blossen Namen *res publica* als der *res populi* lässt sich nicht einwenden, dass er hochtrabend und anmassend sei, wie der Iuppiter- oder der Optimatenname. Ferner können die Sprecher von § 50, bzw. Scipio, der sich hier mit ihnen identifiziert, nachdem sie sich gegen die Führung des Namens König (*cur regem appellem . . . ?*) und gegen die des Namens Optimaten (*nam optimates quis ferat, qui . . . hoc sibi nomen adrogaverunt?*) gewendet haben, nicht auch noch den Namen der dritten Verfassungsform<sup>2</sup> angreifen; denn dann würden sie sich nicht gegen die übrigen, sondern gegen alle Verfassungsformen wenden, die in dem Abschnitt §§ 46–53 ausschliesslich zur Diskussion stehen. (Nur in § 44 ist vorher noch darüber hinaus die Rede von Tyrannis, Oligarchie und Ochlokratie als den Entartungserscheinungen der reinen Formen Monarchie, Aristokratie, Demokratie; aber diese können hier am Anfang von § 50 unter dem Begriff *ceterae res publicae* selbstverständlich deshalb nicht einbezogen worden sein, weil ja Tyrannis Oligarchie Ochlokratie niemals selber wünschen könnten, mit diesen ihnen zukommenden und sie zugleich entlarvenden Namen bezeichnet zu werden. Dass die in § 45 eingeführte Mischverfassung nicht unter den

Begriff *ceterae res publicae* von Anfang § 50 fallen kann, bedarf wohl keines Beweises.)

Es bleiben also für den Begriff *ceterae* Anfang § 50 nur zwei (von drei) Staatsformen übrig, denen die Berechtigung zur Führung des selber zugelegten Namens bestritten wird<sup>3</sup>: die dritte und letzte trägt ihren Namen nach Auffassung der Sprechergruppe von § 50 mit Recht. Zu dieser Auffassung scheint denn auch Büchner zu gelangen (S. 38 u.): "Oder ist es die Meinung der Gruppe, dass allein die Demokratie mit *libertas* (muss heissen: *res publica*, s.o.) den wahren Namen trägt?" Es ist dies eine der Stellen (vgl. sonst noch S. 40 o., S. 42 u., S. 45 o. und ö.), an denen Büchner immer wieder der u.E. richtigen, natürlichen und naheliegenden Deutung sich nähert, um sie dann gleich darauf wieder zu verwerfen. Er sucht die Feststellung der auffälligen Übereinstimmung zwischen § 48 *Hanc unam rite rem publicam, id est rem populi appellari putant* und § 50 *ceteras vero res publicas ne appellandas quidem putant iis nominibus quibus illae sese appellari velint*, und die daraus resultierende Schlussfolgerung, dass offenbar beide Male die Vertreter der Demokratie allein den Namen ihrer Staatsform als wahren Namen gelten lassen, er sucht die Feststellung wie die Schlussfolgerung damit zu widerlegen, dass dann dieser Gedanke in § 50 in breitem Umfang negativ gewendet, die negative Ergänzung so weit von der positiven Behauptung getrennt, das gleiche Thema zweimal angeschlagen würde. "Wäre diese breite Ausführlichkeit im Stile der präzise und knapp argumentierenden Reden vor und nach § 50?" In dieser Frage ist auf jeden Fall einmal das Wort "wäre" unberechtigt und müsste durch "ist" ersetzt werden. Hier wie auch sonst gelegentlich übersieht Büchner, dass der Befund des § 50 (breite Ausführlichkeit oder etwa die Erregtheit des Tons, vgl. S. 40 o.) ja nun einmal dasteht und derselbe bleibt, gleichgültig, ob man ihn der Demokratenrede oder einer angeblichen ersten Königsrede zuweist, dass also Ausführlichkeit, Erregtheit des Tons u.ä. nicht als Argument für eine Monarchisten- und gegen eine Demokratenrede verwendet werden können.

Gewiss, das gleiche Thema wird zweimal angeschlagen, aber Büchner scheint mir die Wandelung wie die Steigerung nicht gebührend zu berücksichtigen. In § 48 wird positiv etwas von der Demokratie, in § 50 negativ und komplementär zu § 48 etwas über Monarchie und Aristokratie ausgesagt, in § 48 heisst es, die Demokratie allein verdiene den Namen *res publica*, in § 50, Monarchie und Aristokratie verdienen — nicht nur nicht den Namen *res publica*, sondern — nicht einmal die Namen, die sie sich selbst beileigten.<sup>4</sup> Und wenn denn also schon das



gleiche Thema, wiewohl gewandelt und gesteigert, zweimal angeschlagen wird, dann konnten diese beiden Stellen nicht in unmittelbarer Nachbarschaft stehen. Es ist also nicht berechtigt, sich zu wundern, dass positive Behauptung und negative Ergänzung "so weit getrennt" sind.

S. 39 M. wird eine Übersetzung vorgelegt, wie "man bis jetzt, fasziniert von der Zuteilung des Stückes an die Demokraten, die Angelo Mai vorgeschlagen hatte, zunächst ohne Streichung des Wortes *rex*, seit Madvig mit seiner Tilgung verstanden und übersetzt" habe. S. 41 u. heisst es dann allerdings, dass "dieser Gedankengang" (gemeint ist die "scheinbar glatte Zuteilung an die Demokraten") "nur gefunden werden kann, wenn man eine Interpolation annimmt und das Wort *rex* streicht. Nun, Angelo Mai hat diesen Gedankengang ohne die (Madvig'sche) Annahme der Interpolation von *rex* gefunden. Im Übrigen verstehen durchaus nicht alle neueren Übersetzer seit Madvig das *ut* aus dem Satz *ut hoc populorum intersit* in Sinne von 'gesetzt, dass', sondern konsekutiv, wie es mit Recht auch Büchner tut. Auch sonst dürfte über das grundlegende Wortverständnis des § 50 Einmütigkeit herrschen.

Man wird auch darin übereinstimmen, dass beim ersten Vorkommen von *tyrannus* (*non tyrannum potius*) an den Willkürherrscher, beim zweiten (*tam enim esse clemens tyrannus*) mehr an den staatsrechtlichen Begriff des Usurpators gedacht ist. Dies geschieht bewusst: mit voller Absicht spielt der (bezw. die) Sprecher mit der Doppeldeutigkeit des Begriffs und gleitet von dem platonischen zu dem geschichtlich-ursprünglichen Sinn des Namens über. Es handelt sich deshalb hier auch nicht um eine Umbenennung, sondern um ein geschicktes, vielleicht auch, wenn man so will, um ein etwas demagogisches Vertauschen der Begriffe. Solche advokatorischen Kunstgriffe kommen auch sonst in dem Abschnitt von § 46 an vor und gehören zum Charakter des Plädoyers, und der Rede der Demokraten im Besonderen sind demagogische Akzente nicht fremd (§ 55: *ecce autem maxima voce clamat populus*). Man sage nicht, dass Scipio sich nicht solchermassen zu einem gelegentlich demagogischen Anwalt der Demokraten machen könne; gerade die leicht demagogische Färbung soll wohl die Berechtigung des vorausgreifenden Urteils § 42 Ende: *Quamquam id* (gemeint ist die Herrschaft des Volkes) *est minime probandum* mit erweisen. Auch in anderer Hinsicht macht sich, wenn auch unter dem immer wieder betonten Abstandhalten des *dicunt negant putant*, Scipio hier (wie grundsätzlich Philus im III. Buche) zum *advocatus* der Gegenseite(n).

Der Gedanke läuft also folgendermassen: "Warum denn sollte ich

König nennen mit des *Iuppiter Optimus* Namen einen Menschen, der nach Herrschaft und alleiniger Befehlsgewalt begehrt, der nach (und mit) Unterdrückung des Volkes herrscht, nicht lieber Tyrann? Ebenso- (gut) nämlich kann milde ein Tyrann sein wie ein König rücksichtslos schroff." Büchner übersetzt zwar auf S. 39 u. richtig: *ein* Tyrann, führt aber statt dessen S. 40 M. "*der* Tyrann" ein und verändert den Gedanken damit vollkommen. Scipio meint ja in diesem Satz<sup>5</sup> nicht den *Typ* des Tyrannen (so wenig wie den Typ des Königs), sondern offenbar eine bzw. zwei besondere Möglichkeiten, den eines gelinden Usurpators und den eines harten Königs, den eines königlichen Tyrannen sozusagen und eines tyrannischen Königs. Das soll heissen: Ebenso- (gut) kann es vorkommen, dass ein Tyrann milde ist (trotzdem bleibt er ein Tyrann, nämlich im Sinne des Usurpators), wie dass ein König hart und grausam ist (und der ist dann weit schlimmer, er ist tyrannischer als ein massvoller Tyrann).

In der Paraphrase des folgenden Satzes S. 40 M. heisst es: "dass für die Völker nur der *unwesentliche* Unterschied besteht, ob sie einen freundlichen oder harten Herrn haben". Der Zusatz "unwesentliche", den m.W. keiner von denen, die § 50 der Demokratenrede zuwiesen, vertreten hat, verkehrt Wortlaut<sup>6</sup> und Sinn des Satzes in sein Gegenteil. Der Satz bedeutet ganz schlicht: "so dass nur dies für die Völker einen Unterschied macht, es nur darauf für sie ankommt, ob sie einem freundlichen oder scharfen Herrn dienen" und ist dem Sinne nach zu ergänzen: "nicht aber, ob dieser Herr den Namen König oder Tyrann führt". Es folgt asyndetisch die Begründung: "dienen müssen sie (ja) auf jeden Fall". Grundsätzlich gilt also: Herr ist Herr, und Dienen bleibt Dienen, ob einem milden oder rauen Herrn gegenüber. Unwesentlich ist nur der Unterschied, ob der Herr zufällig König oder Tyrann heisst. Damit stimmen also inhaltlich dieser Satz und der letzte erhaltene Satz von II 43 vollkommen überein: "Es fehlt auf jeden Fall dem Volke, das unter einem Könige steht, vieles und vor allem die Freiheit, die nicht darin besteht, dass wir einen gerechten Herrn haben, sondern darin, dass wir überhaupt keinen haben." Vor allem die Freiheit: *libertas* ist das Prinzip und unterscheidende Merkmal der Demokratie. Damit erweist sich der Satz II 43, wenn das dem Zusammenhang nach noch nötig wäre, als aus dem Sinne der Demokraten gesprochen, und das gleiche gilt auch von dem entsprechenden Satze von I 50: "ob sie einem freundlichen oder schroffen Herrn dienen, dienen müssen sie auf jeden Fall." Dieser Satz ist nur im Munde der Demokraten nachvollziehbar und sträubt sich sozusagen in jedem Worte dagegen, im Mund der Anhänger der Monarchie (oder

auch der Aristokratie) gedacht zu werden. Dieser einzige Satz macht für sich genommen schon die Zuweisung des § 50 an eine angebliche erste Königsrede unmöglich.

*Clemens* und *comis* sind also keineswegs Eigenschaften des Typs, des *homo* (nicht *rex*) *dominandi cupidus aut imperii singularis, populo oppresso dominans*, und charakterisieren nicht generell, sondern Hauptzweck des Satzes ist tatsächlich, wie Büchner es selbst erörtert, um es dann gleich wieder zu verwerfen, den Unterschied der Namen für Alleinherrschaft einzuebnen. Warum legen dann aber die Sprecher so grossen Wert auf die Bezeichnung des Typs des Alleinherrschers als *tyrannus*? Das scheint doch ein Widerspruch! Dieser Widerspruch löst sich so, dass im Grunde die Sprecher nicht so sehr den Unterschied der Namen König und Tyrann bagatellisieren wollen — das ist nur das taktische Mittel —, sondern den Namen König ganz eskamotieren, jeden König als Herren, jeden Herren als Tyrannen erscheinen lassen möchten. Der Name *tyrannus* kann den Sprechern (bezw. dem Autor Cicero) allerdings nur dann erwünscht sein, wenn er tatsächlich mehr ausdrückt als im Namen *rex* schon steckt. Und das ist der Fall. In *tyrannus* wiegt der Begriff des Willkür- und Gewaltherrschers eindeutig vor; er ist das Gegenbild des βασιλεύς. *Rex* dagegen ist hier zunächst einmal die Übersetzung des griechischen Namens βασιλεύς, der von negativen Vorstellungen frei ist. Gewiss ist der römische Name *rex* mit der abschreckenden Erinnerung an Tarquinius Superbus belastet und löst in spätrepublikanischer Zeit zumal leicht unfreundliche Assoziationen aus, aber er ist doch keineswegs mit *haud dubia servitus* identisch.<sup>7</sup> Wie könnten sonst die Sprecher von § 50 die Frage: *Cur regem appellem Iovis optimi nomine* aufwerfen? Sie hat doch nur dann einen Sinn, wenn der Name *rex* dem Namen *tyrannus* klar geschieden gegenübersteht. Der Autor Cicero konnte schon gar nicht zulassen, dass der Name *rex* so negativ aufgefasst würde, denn er setzt ja kurz danach mit seiner Lobrede auf das Königtum (I 56–64) ein und gibt dann im II. Buch eine auffallend positive Würdigung des römischen Königtums mit einziger Ausnahme eben des Tarquinius Superbus.

Der Satz über die spartanischen Könige bricht scheinbar aus der Spur des Gedankenganges (Einspruch gegen die Namensführung) aus, aber nur scheinbar. Mit Recht hat man von jeher angenommen, dass dieser Satz durch einen in Gedanken zu ergänzenden Einwurf, den Hinweis auf das so oft als vorbildlich gerühmte spartanische Königtum hervorgerufen wird. Der Einwurf müsste dann etwa lauten: „Aber wenigstens die spartanischen Könige, die nicht nach der Herrschaft gierten (sie brauchten das ja nicht, denn sie fiel ihnen durch Erbfolge



zu) oder nach alleiniger Befehlsgewalt (denn es waren ihrer ja immer zwei) noch mit Unterdrückung des Volkes, des Damos, unumschränkt herrschen konnten (denn der Damos hatte seine eigene Vertretung und ein gewisses Mitspracherecht), wenigstens die spartanischen Könige verdienten doch den Ehrennamen des *Iuppiter Optimus Maximus*? Die Antwort geben die Sprecher sehr geschickt (indem sie zugleich die geschichtlich nicht zu leugnende Tatsache des *praestare* auf die *disciplina rei publicae* statt auf das Königtum zurückführen) in Form einer rhetorischen Frage<sup>8</sup>: "Wie aber konnte das berühmte Sparta damals, als es, wie man glaubte, durch die Zucht seines Staatswesens hervorragte, erreichen, gute und gerechte Könige zu haben, da doch als König genommen werden musste, wer gerade aus königlichem Geschlecht geboren war?" Oder mit anderen Worten: "Wie konnte Sparta zu *boni iustique reges* gelangen, die Anspruch auf den Ehrennamen eines (*Iuppiter*) *optimus iustissimusque* erheben durften, wenn unbesehen, ohne Prüfung, ob er *bonus iustusque* war, und ohne freie Wahl des Volkes, nach dem starren Gesetz der Erbfolge der Nächste, und jeweils aus einem einzigen Königshause genommen werden musste? Ebenso gut hätte Scipio als Anwalt der Sprecher von § 50 hier formulieren können: *Cur reges appellem Iovis optimi nomine vel Lacedaemonis illius reges*, oder auch: *Quis vero reges Spartae ferat qui non a populo delecti*<sup>9</sup> *sed ab Herculis stirpe hoc sibi nomen adrogaverunt*? Der Satz *Quo autem modo poterat Lacedaemo* steht also gedanklich mitten inne zwischen den beiden anderen Fragen: *Cur enim regem appellem* und *Nam optimates quis ferat*.

Das Beispiel des spartanischen Königtums war so berühmt, dass es nicht notwendig war, bei ihm noch eigens auf die konstitutionelle das Tyrannenhafte einschränkende Begrenzung den Ton zu legen und die Antwort entsprechend zu formulieren. Es ist kein Zweifel, dass selbst die Könige Spartas in den Augen der Sprecher noch etwas vom Tyrannen haben, denn sie sind oktroyiert und leiten ihren Namen nicht aus Wahl Ernennung Einsetzung durch das Volk her, sondern haben ihn sich (als eine Art von Gottesgnadentum) durch vorgegebene göttliche Abkunft selber beigelegt.

In § 48 greifen die Demokraten Monarchie und Aristokratie zusammen als *dominatio* an. Also müsse man, folgert Büchner S. 41 M., "analog zur Aussage über das Königtum" erwarten, dass den Optimaten auch hier der Vorwurf der Gewaltherrschaft gemacht werde. Statt dessen werde ihnen die Berechtigung ihres angemassen Namens bestritten. Mit Recht hatte Büchner S. 38 o. festgestellt, dass der gesamte § 50 sich gegen die Anmassung wohlklingender Namen wende.

Mit scheinbarem Recht hatte er S. 40 u. im Spartasatz die Namensführung als entscheidendes Motiv vermisst.<sup>10</sup> Man darf aber dann nicht daran Anstoss nehmen, wenn sich nun die Sprecher im Optimatensatz offensichtlich mit der Berechtigung der Namensführung auseinandersetzen. Ausserdem widerspricht Büchners Forderung, dass wegen § 48 auch hier die Demokraten von der *dominatio* der Optimaten reden müssten, dem eben noch S. 39 o. von ihm selbst aufgestellten Grundsatz, dass in ein- und derselben Rede nicht zweimal das gleiche Thema angeschlagen werden dürfe. Man kann wohl nicht in dem einen Falle (S. 39 o.) aus der Tatsache, dass an zwei Stellen das gleiche Thema angeschlagen würde, und im anderen Falle (S. 41 M.) aus dem Umstand, dass an zwei Stellen *nicht* das gleiche Thema angeschlagen würde, aus A und non-A, denselben Schluss ziehen, nämlich dass die beiden Stellen verschiedenen Reden angehören müssten.

Die drei bisherigen Anstösse, der erste am Tyrannen-, der zweite am Sparta-, der dritte am Optimatensatz, erweisen sich also als nicht stichhaltig. Nicht anders steht es mit dem vierten, nach Büchners Auffassung schwersten Anstoss (S. 41 u.), dass nämlich die Zuteilung des § 50 an die Demokraten "nur gefunden werden kann, wenn man (mit Madvig) eine Interpolation annimmt und das Wort *rex* streicht". Dem widerspricht Büchners eigene Feststellung (S. 39 M.), dass Angelo Mai schon vor Madvig und ohne Streichung des Wortes *rex* den § 50 den Demokraten zugeteilt hatte (vgl. S. 318 dieses Beitrages), und die Tatsache, dass auch nach Madvig alle Interpreten des § 50 bis auf Büchner zwar von seiner Zugehörigkeit zur Demokratenrede, aber durchaus nicht alle von der Richtigkeit und Notwendigkeit der Madvig'schen Tilgung des Wortes *rex* überzeugt waren.

Zwischen I 50 einerseits (*hominem dominandi cupidum aut imperii singularis, populo oppresso dominantem*) und I 47 *omitto dicere in regno, ubi ne obscura quidem est aut dubia servitus*, I 48 *et a regum et a patrum dominatione*, III 23 *qui in populum vitae necisque potestatem* andererseits soll ein Gegensatz bestehen: bei I 50 handele es sich um seelische Haltung und Art und Weise des Herrschens, bei den anderen Stellen um Machtbefugnis und Machtumfang (Büchner S. 42 M.). In Wirklichkeit geht es an allen vier Stellen um die selbstherrliche Art der Machtausübung. Büchner liegt aber offenbar an diesem feingesponnenen Unterschied, um die These aufstellen zu können, dass die anderen Stellen von *rex* und *regnum* allgemein reden, "dagegen werden die Prädikate *dominandi cupidus, imperii singularis cupidus, populo oppresso dominari* in § 50 vom entarteten König, vom Tyrannen gebraucht und umschreiben vor allem in dieser Häufung mit der Blickrichtung sowohl

auf seine innere Haltung als auf die Art seiner Herrschaft eindeutig den entarteten König". Weder Häufung noch Blickrichtung sind aber Kriterien, die eindeutig auf den *entarteten* König hinweisen. Die genannten Prädikate kennzeichnen vielmehr den Typ des Machtmenschen und damit jeden Alleinherrscher. Dies fühlt auch Büchner, wenn er fortfährt: "Freilich wäre es denkbar, dass die Vertreter der Demokratie in böswilliger Weise eine jede Form (von) Einzelherrschaft so interpretieren — wofür das *imperii singularis*, nimmt man es für sich, sprechen könnte." Leider geht auch hier die richtige Erkenntnis sogleich wieder verloren. Büchner meint, die Sprecher der Demokratie würden dann die Ebene sachlicher Diskussion, die sie vorher eingehalten hätten, verlassen und sich zu Schmähungen gegen eine von ihnen selbst geschaffene Karikatur von König hergeben. Er vergisst, dass ja auch die Sprecher der Monarchie, wenn ihnen der § 50 zugewiesen wird, die Ebene der sachlichen Diskussion verlassen haben müssten. Und halten denn wirklich die Demokraten etwa mit § 47 *in regno, ubi ne obscura quidem est aut dubia servitus* und § 49 *multo iam id in regnis minus, quorum nulla [regni] sancta societas nec fides est* die Ebene sachlicher Diskussion ein? Geben sie sich nicht auch sonst, z.B. Anfang § 48, zu Schmähungen her? Mit solcher Sprache will Cicero und soll Scipio in §§ 47–49 wie in § 50 nur das *maxima voce clamare* der Demokraten kennzeichnen.

"Ausserdem lebt in der Vorstellung dieser Gruppe von Sprechern eine hohe Vorstellung vom Königsnamen: es ist der Name des himmlischen Königs *Iuppiter optimus*" (Büchner S. 43 o.). Lebt wirklich die Vorstellung in der Vorstellung — der Sprecher selbst? Bei dem *Iovis optimi nomine* in § 50 handelt es sich doch gerade nicht um ein Identifizieren mit, sondern um ein Polemisieren gegen eine als überhöht und anmassend empfundene Auffassung, genau so wie in III 23 bei dem wörtlich übereinstimmenden *Iovis optimi nomine*. In I 50 wie in III 23 wird der gleiche Anspruch den gleichen Leuten mit der gleichen Begründung bestritten. Es wird hier also, wie Büchner oben (zunächst) richtig vermutete, mit dem Beispiel des Königtums überhaupt begonnen, nicht mit dem eines unvollkommenen, entarteten.

An dem folgenden Satz ist, wenn man so versteht, gar nichts problematisch, und dieses unser Verständnis wird durch den Schluss: *quin serviant quidem fieri non potest* in der erwünschtesten Weise bestätigt. Mit *rex importunus* wird ein König bezeichnet, der nicht *clemens* und *comis* ist (*boni iustique reges* gibt es nach der parteiischen Auffassung der Sprecher von § 50 überhaupt nicht, vgl. den Spartasatz: *Quo autem modo adsequi poterat Lacedaemo illa . . . ut bonis uteretur iustisque regibus?*



Dagegen kann die besondere Möglichkeit (*potest*) des *rex importunus* nicht mit dem allgemeinen Typ des Machtmenschen, des *dominandi cupidus* gleichgesetzt werden, das Genus nicht mit einer seiner Spezies identisch sein. Nicht *nur* der *rex importunus* ist Tyrann zu nennen (Büchner S. 44 M.), sondern natürlich auch beide Möglichkeiten des Tyrannen (im staatsrechtlichen Sinne). Der milde Tyrann ist Tyrann, weil er immerhin die Macht usurpiert hat, Tyrann also mindestens im staatsrechtlichen Sinne. Vom Tyrannsein des harten Tyrannen braucht nicht geredet zu werden, weil es sich so sehr von selbst versteht, wie dass ein Schimmel weiss ist. Die letzte, entgegengesetzte Möglichkeit aber, die des *clemens et comis rex*, lassen die Sprecher von § 50 bewusst aus dem Spiel, sie lenken die Aufmerksamkeit ihrer Hörer (bezw. Leser) durch die unerwartete Zusammen- und Gegenüberstellung der beiden Paradoxa in adiecto, des gütigen Tyrannen und des grausamen Königs von jener Erscheinungsform des (freundlichen) Königs ab, die den Namen König mit Recht für sich in Anspruch nehmen könnte und deshalb den Sprechern von § 50 ihr Konzept verderben würde, nämlich den Unterschied zwischen König und Tyrann einzuebnen. Durch das Fortlassen der beiden "äusseren" Möglichkeiten, des harten Tyrannen und des milden Königs, und durch Zusammenschieben der beiden "inneren", des milden Tyrannen und des harten Königs, werden die beiden Begriffe König und Tyrann einander so sehr angenähert, dass sie unter dem Oberbegriff des *dominus* zusammengefasst werden können. Mit einem elenchtischen Kunstgriff haben die Sprecher also zuerst aus zwei vier gemacht, nämlich zu den eigentlichen Erscheinungsformen, dem milden König und dem harten Tyrann, noch die beiden Zwischenmöglichkeiten des milden Tyrannen und des harten Königs hinzugefügt, um dann wieder mit Hilfe des Oberbegriffs *dominus* aus vier zwei zu machen: nämlich den milden und den rauhen Herrn. Herr aber ist Herr: die Erscheinungsform des freundlichen Königs ist damit sozusagen aus der Welt geschafft oder doch jedenfalls dem Blick entzogen, und die Sprecher können das Ergebnis ihrer Argumentation nun in dem Satz zusammenfassen: *utrum comi domino an aspero serviant: quin serviant quidem fieri non potest*.

Wieder ist Büchner dem richtigen Verständnis sehr nahe: "Wollte man auch den Satz: *Tam enim esse clemens tyrannus quam rex importunus* für sich genommen als schlichte Aussage auffassen, dass es milde und grausame Tyrannen und Könige gäbe, bei beiden aber die Knechtschaft die gleiche sei (das Gewicht der Worte *clemens* und *importunus* wäre dabei freilich nicht beachtet)" . . . Genau dies wollen die Sprecher zum Ausdruck bringen, dass es milde und grausame Tyrannen gibt und

ebensolche Könige, und diese Auffassung empfiehlt sich unter anderem eben auch durch ihre Schlichtheit gegenüber Büchners komplizierter Interpretation des Satzes, an dem "sozusagen alles problematisch" sei (Büchner S. 43 M.). Die anschliessende Formulierung "bei beiden die Knechtschaft die gleiche sei" beachtet freilich nicht genau das Gewicht der Worte: *ut hoc populorum intersit* etc. Sie ist also durch eine Wiedergabe etwa folgender Art zu ersetzen: "Es gibt milde und harte Herren. Gradmässig ist das Dienen verschieden, je nachdem ob man einem milden oder rauhen Herrn dienstbar ist, aber artmässig und grundsätzlich ist das Dienen, das Dienenmüssen als solches das gleiche." Wenn Büchner meint, dass dieses schlichte und von dem unvoreingenommenen Leser spontan vollzogene Verständnis des Satzes durch den vorhergehenden Satz verhindert werde, der sich von dem Begriffe des *rex importunus* nicht trennen lasse, so verstellt ihm jetzt seine unrichtige Deutung des vorhergehenden Satzes die richtige Auffassung des folgenden.

Das *enim* in dem *Tam enim*-Satze begründet, wie sich nunmehr ergibt, die Umbenennung jedes Alleinherrschers zum (platonisch-staatsethisch verstandenen) Tyrannen durch Einebnung der (staatsrechtlichen) Begriffe König und Tyrann. Wenn man dagegen annimmt, dass der Tyrann seinen Namen für den *rex importunus*, also lediglich für eine der vier Möglichkeiten, habe hergeben müssen, und dass unter dem *rex importunus* der 'entartete' König zu verstehen sei (von Entartung ist aber im ganzen § 50 nicht die Rede; kann es auch gar nicht, weil ja der Gegenbegriff des 'guten' Königs und der 'guten' Optimaten als politische Wirklichkeit geleugnet wird), dann macht die Erklärung des *enim* grosse, m.E. nicht zu überwindende Schwierigkeiten. In der Paraphrase des *Tam enim*-Satzes schiebt Büchner einen Satz ein, der über den lateinischen Text offensichtlich hinausgeht: "der Unterschied fällt *sogar* zugunsten des Tyrannen aus". Den Sprechern von § 50 kommt es aber nicht auf den Unterschied und gar nicht darauf an, ob der Unterschied zugunsten des einen oder anderen ausfällt (nur für die jeweils betroffenen Völker macht es einen Unterschied), sondern auf das betont am Schluss stehende Gemeinsame: dienen müssen sie auf jeden Fall. Büchner zieht nun in seiner Paraphrase dieses "auf jeden Fall" gegen den Wortlaut und logischen Sinn zu einer einzigen der vier Möglichkeiten: "beim *rex importunus* auf jeden Fall einen harten Herrn" (Büchner S. 45 M.). Wer hätte bei dem "harten König" an dem "harten Herrn" je gezweifelt? Das "auf jeden Fall" erlaubt also nicht nur, sondern fordert, einen jeden Alleinherrscher Tyrann zu nennen.

“Um das *enim* zu verstehen, geht man am besten von dem ‘sogar’ der Paraphrase aus” (Büchner S. 45 M.). Es ist vielleicht besser, nicht von einem paraphrasierend eingeschobenen Wort auszugehen, sondern vom Text selbst, und dabei ergibt sich denn (s.o.), dass das *enim* die Umbenennung jedes Alleinherrschers zum Tyrannen durch Einebnung der Begriffe Tyrann und König begründen soll. Zur Erleichterung des Verständnisses kann man, wie so oft bei lat. *nam* und *enim* in Prosa wie in Dichtung, einen leichten Gedankensprung zwischen dem Vordersatz und dem Begründungssatz annehmen, den Ausfall eines kurzen Zwischensätzchens, wie ähnlich bei griech. *καὶ γάρ* und *ἀλλὰ γάρ*, und der vollständige Zusammenhang hätte etwa folgendermassen zu lauten: “Warum soll ich denn König nennen den Typ des Machtmenschen und nicht lieber Tyrann? (Der Name Tyrann ist nicht zu krass); denn ebenso kommt es vor, dass ein Tyrann milde, wie dass ein König hart ist” usw.

Am weitesten weicht Büchner von der bisherigen Deutung, wie mir scheint, in dem Satz *quin serviant quidem fieri non potest* ab. In der Artemis-Ausgabe zwar übersetzt er mit anderen nach Wortlaut und Sinn getreu: dienen müssen sie auf jeden Fall, in seinem Aufsatz aber heisst es S. 46 Anm. 3: “an der Knechtschaft jedenfalls, wenigstens lässt sich nicht zweifeln”. Diese Änderung ist für das Verständnis verhängnisvoll, weil sie den Nachsatz von seinem zugehörigen Vordersatz losreisst. Der vollständige Satz muss lauten: ... ob sie einem freundlichen oder harten Herrn dienen, dienen müssen sie auf jeden Fall. Büchners Frage: wo? (= unter wem?) ist also überflüssig, denn es steht ja im Vordersatz, unter wem — und seine Antwort “unter dem *rex importunus* natürlich”<sup>11</sup> ist logisch sinnwidrig, denn wenn im Vordersatz zwei Möglichkeiten erörtert werden und im Nachsatz ein “jedenfalls” folgt, dann kann dieses “jedenfalls” folgerichtig nur *beide* Möglichkeiten umgreifen. Eine Gedankenfolge, wie sie hier von Büchner angenommen wird: ob unter einem milden oder harten Herrn, dienstbar sein müssen sie auf jeden Fall unter so einem *rex importunus* (S. 46 Anm. 3 am Ende), scheint mir allen Regeln der Logik zu widersprechen. Wer hätte je an dem *servire* unter einem harten Herrn (wie es der *rex importunus* ja ist) gezweifelt? Wenn denn schon überhaupt ein Dativ im Schlusssatz hinzugefügt wird, kommt nur das genaue Gegenteil in Betracht: ob einem milden oder harten Herrn, dienen müssen sie auf jeden Fall, auch einem milden Herrn.

Der *quin serviant*- Satz bildet so den Schlussstein in unserem Beweisgefüge: es ist klar, dass in § 50 nur die Vertreter der Demokratie das Wort führen können. Es sprechen hier Leute, die wie in § 47 und



48 jede Form der Einzelherrschaft als *servitus* ablehnen. Sie wenden sich gegen den zu hohen Anspruch des Alleinherrschers auf den Königsnamen, der nur dem *Iuppiter optimus* zukomme, und nicht etwa gegen eine Entartung des Königtums. Es kann keine Rede davon sein, dass die Sprecher "hier nur gegen Entartungsformen vorgingen" (Büchner S. 47 o.); sie machen beim Königtum wie bei der Aristokratie überhaupt keinen Unterschied zwischen Artung und Entartung. Es ist auch nicht so, "dass sie ja selbst die Möglichkeit (*potest*) von gerechten Königen zugäben". Es steht im Text nicht die positive Behauptung *potest*, sondern mit der rhetorischen Frage *Quo autem modo poterat Lacedaemo . . .* (Antwort: auf gar keine Weise) der Zweifel in seiner schärfsten Form. Für die Sprecher von § 50 kann es also überhaupt keine guten und gerechten Könige geben, und das Prinzip, das sie verfechten, auf keinen Fall im Königtum verwirklicht sein.

Damit, dass jeder Alleinherrscher, ob König oder Usurpator, Tyrann genannt wird, ist die Frage, ob nicht Sparta wenigstens vielleicht doch gute und gerechte Könige gehabt haben könnte, noch nicht gegenstandslos geworden. Denn Sparta ist das berühmte Idealbeispiel der Monarchisten, es gibt dort keine reine Alleinherrschaft, es gibt kein hemmungsloses Machtstreben, es gibt keine Ausschaltung des Damos dort. Sparta ist also nicht etwa "eine zweite Form" (Büchner S. 47 u.), sondern der beste Sonderfall der Monarchie, mit dem deren Anhänger einen Einwurf machen konnten. Aber auch er wird abgelehnt, weil auch in ihm noch Zwang herrscht, der Zwang der Erbfolge, nach der jeder genommen werden musste, der jeweils in einem der beiden Königshäuser Thronanwärter war. In der Tat sprechen die Leute, deren Meinung in § 50 wiedergegeben wird, der spartanischen Erbmonarchie den Namen Königtum ab (Büchner S. 48 M.), aber nicht, weil sie ihn "ganz hoch fassen", sondern weil sie ihn überhaupt nicht gelten lassen wollen. Deshalb haben sie auch so wenig wie bei der Aristokratie ein Interesse daran, einen neuen Namen vorzuschlagen. Es stehen auch nicht Beispiele des *rex importunus* (für ihn, einen Typ von vieren, werden Beispiele überhaupt nicht gegeben) und das Beispiel Sparta nebeneinander, sondern erst lehnen die Sprecher *jede* Form der Alleinherrschaft und dann auf den fingierten Einwurf auch noch den berühmten Idealfall Sparta ab. Das *autem* antwortet lediglich auf den Einwurf: "Da könnte einer sagen: Und das berühmte Sparta? — Auf welche Weise *aber* konnte das erreichen . . ." usw.

Im Sparta-Satz geht es also nicht um das Problem: Wahlkönigtum oder Erbmonarchie, auch nicht um die Frage, wie man gute und gerechte Könige bekommt (das wird ja hier ebenso bezweifelt wie bei den

Optimaten, auf welche Weise man den besten herausfindet), sondern es wird, da man das Beispiel Spartas unter den allgemeinen Satz *ceteras vero res publicas ne appellandas quidem putant iis nominibus quibus illae sese appellari velint* begreifen muss (Büchner S. 48 M.), gefragt, ob nicht wenigstens der Idealfall Sparta den Ehrennamen Königtum verdient. Die Vertreter der Demokratie haben sich also nicht darauf zurückgezogen, nur den Fehler, den ein Erbkönigtum hat, ins Treffen zu führen, sie wenden sich auch vorher nicht nur gegen das eine "Beispiel" des *rex importunus*, sondern gegen jeden Alleinherrscher, weil er prinzipiell nach Herrschaft strebt und mit Unterdrückung des Volkes herrscht.

In der Kritik an beiden Formen, der Monarchie wie der Aristokratie, geht es um die Berechtigung des (zu) hohen Namens und den Anspruch auf Vollkommenheit, mit der sie die angemassen Namen begründen (*Iovis optimi nomine*, *Optimates* = *optimi*). Das Kriterium, dass sie ihren Namen zu Unrecht führen, ist dies, dass sie in Wirklichkeit nicht *optimi* sind, sondern sich die Gottähnlichkeit aus eigener Machtvollkommenheit bzw. das Bestensein in ihren eigenen "Wahlversammlungen" (indem sie es sich also gegenseitig bescheinigen) angemasst haben. Und nun wird — nicht dargelegt, nach welchen Prinzipien sie ihn sich anmassen und bei welchen Gelegenheiten, sondern — in der schärfsten Form des Zweifels, genau wie im Falle Spartas, die rhetorische Frage aufgeworfen, wie denn jener vielberedete (*iste*) Beste bzw. jene Besten herausgefunden werden könnten, und mit einem deutlichen Seitenhieb auf die platonischen Philosophenkönige die ironische Antwort gegeben: *Doctrina artibus studiis?* *Audio*: ich höre es, allein mir fehlt der Glaube, denn: *quando?* Das soll heissen: in welchen Situationen sollte denn dieses Bestsein, noch dazu nach Kriterien wie *doctrina artes studia* sich erproben und bewähren? Hier bricht der Text leider ab, doch können wir glücklicherweise die Antwort auf dieses sarkastische *quando?* mit aller Klarheit und Ausführlichkeit aus I 11 (Ciceros Antwort auf Platons Forderung, der Philosoph solle nur und erst in der Krise die Leitung des Staates antreten) entnehmen.

Es zeigt sich also, dass der Gesichtspunkt der Vollkommenheit keineswegs neu ist, sondern im Zusammenhang mit dem der Namensberechtigung den § 50 von Anfang an beherrscht. Beides, Vollkommenheit und Anspruch auf einen hohen Namen, werden gleichermassen den beiden anderen Staatsformen bestritten. In solcher Weise können nur Leute reden, die nicht bereit sind, irgendeinem den Vorrang eines hohen Namens oder der Vollkommenheit einzuräumen. Die Interpre-

tation ergibt also: Die Sprecher des § 50 sind die Demokraten, oder genauer gesagt, noch die Demokraten, die ihre Rede in § 47 begonnen haben.

Der Interpretation sollen noch einige Überlegungen allgemeiner Art folgen. Wie sollte man nach Büchner sich denn praktisch den Einspruch der Monarchisten, wenn diese in § 50 sprächen, vorstellen? Sie müssten nach ihm sich (1) gegen das entartete Königtum, (2) gegen das auch noch unvollkommene Sparta, (3) gegen alle Aristokraten, (4) gegen alle Demokratien wenden. Bei den Optimaten wird ja in § 50 sicher nicht zwischen entarteten und vollkommenen Aristokratien unterschieden, ebenso wenig könnte, wenn wirklich noch die Demokraten angegriffen worden wären, wie Büchner das annimmt, bei ihnen zwischen vollkommenen und entarteten Demokratien unterschieden worden sein. Wenn aber wirklich hier die Monarchisten, wie Büchner will, einen Zweifrontenkrieg gegen (a) die entartete Monarchie und (b) gegen sämtliche Aristokratien und Demokratien geführt hätten, dann hätten die Aristokraten und Demokraten ein leichtes Spiel gegen die Monarchisten gehabt. Sie hätten ja nur zu sagen brauchen: Ihr Monarchisten wendet Euch gegen die entartete Monarchie, als ob es nicht auch eine entartete Aristokratie (bezw. Demokratie) gäbe. Natürlich verdient die entartete Aristokratie (bezw. Demokratie) den Namen nicht, den sie sich beilegt, wohl aber wir, die echten Aristokraten (Demokraten), die wir die vollkommene Form der Aristokratie (bezw. Demokratie) repräsentieren, wie Ihr Monarchisten behauptet, die wahre Monarchie zu repräsentieren. Ein gleichzeitiger Angriff einer Sprechergruppe gegen die eigene entartete (oder unvollkommene) Staatsform und die beiden anderen reinen Staatsformen ist also undenkbar. Also können auch von dieser Überlegung aus die Monarchisten in § 50 nicht gesprochen haben.

Scipio bekennt sich nach der neuerlichen Frage des Laelius § 54 sofort zur Monarchie und begründet ihre Bevorzugung in einer gross-angelegten Rede §§ 56–64. Wie hätte er, wenn man eine erste Monarchierede um § 50 herum annimmt, dort seine Sympathien für die Monarchie so gänzlich verbergen können, dass Laelius noch § 54 völlig im Dunkeln tappte? Hätte nicht Laelius über ein solches Versteckspiel — erst trotz seiner ausdrücklichen Frage nach der zu bevorzugenden reinen Form eine unbeteiligte, dialektisch verfahrenende, am Ende so wie bei den anderen Reinformen unentschieden auslaufende Darstellung der Monarchie um den § 50 herum, dann entschiedene Parteinahme für das Königtum in § 54 und deren eingehende Begründung §§ 56–64 — hätte Laelius, wie jeder Leser, über ein solches



Versteckspiel nicht aufs höchste überrascht sein müssen? Und dieses Versteckspiel wäre ja dadurch noch verwirrender und irreführender geworden, dass Scipio nach § 56 mit zum guten Teil neuen und darunter den entscheidenden Argumenten für das Königtum anrückte! Warum hielt er diese Argumente in der (angeblich) ersten Behandlung des Königtums zurück? Etwa deshalb, weil er sich dann die gesamte nachfolgende Rede über die Aristokratie hätte sparen können?

Diese Frage lenkt unsere Aufmerksamkeit auf einen anderen Punkt: die Reihenfolge, in der die (angeblich) drei Reden vor § 54 gestanden haben sollen, ist höchst auffällig. Während nämlich die Reihenfolge bei Cicero wie schon bei Herodot und auch sonst in griechischer Staatstheorie Monarchie — Aristokratie — Demokratie oder umgekehrt lautet, die Aristokratie zumal bei Erörterungen in Richtung auf die Mischverfassung immer in der Mitte steht, müsste bei Annahme der von Büchner vorgeschlagenen Reihenfolge Scipio im Zickzack von der Demokratie zur Monarchie und von dieser wiederum zur Aristokratie gesprungen sein. Büchner hat die Notwendigkeit empfunden, diesen Zickzackkurs zu erklären. Während nämlich die Reihenfolge Monarchie — Aristokratie — Demokratie bei Cicero und auch sonst auf die Mischverfassung zu führen pflegt, soll nach Büchner der Kreislauf hier von Cicero (und seiner Vorlage) absichtlich durchbrochen sein, um — nicht etwa die Mischverfassung, auch nicht das Königtum, sondern — ausgerechnet die Aristokratie als beste Reinform zu empfehlen (S. 84 M.: “Erwägt man das alles, so ist man, glaube ich, zu dem Schluss gezwungen, dass die Aristokraten in diesem Agon gesiegt und die Prinzipien der anderen überwunden habe(n). Deshalb stehen sie am Schluss, so wie bei Herodot III 80–82 die siegreiche Sache den Schluss innehat. Die Aristokratie als beste Staatsform zu erweisen, nur das kann der Sinn dieser Reden und dieses Aufbaus sein.”)

Autor dieser Vorlage soll nach Büchner niemand anders als Aristoteles sein, und er macht sogar die Schrift namhaft, in der bei Aristoteles in solcher Folge die Aristokratie gesiegt haben soll: es ist die frühe, exoterische, uns verlorene Schrift *περὶ δικαιοσύνης*. In den drei Reden liege eine ganz bestimmte, nicht wieder wichtig gewordene Stufe peripatetischen Denkens vor. Und warum soll diese Stufe gerade bei und für Cicero wieder wichtig geworden sein? Für ihn, der doch gerade nicht die Aristokratie, sondern das Königtum als die relativ beste Reinform erweisen wollte? Hier in Kürze nur soviel: weder ist erwiesen noch lässt sich erweisen, dass in Ciceros Vorlage die Aristokraten gesiegt haben (der Schluss von § 53 deutet auf das Gegenteil), bei Cicero taten sie es, wie der Augenschein lehrt, nicht; noch lässt sich

mit irgendwelcher Wahrscheinlichkeit Aristoteles oder gar die verlorene Schrift *περὶ δικαιοσύνης* als Vorlage Ciceros ermitteln.

Neben der Zuweisung des § 50 an die Monarchisten und der Quellentheorie enthält Büchners umfangreicher Aufsatz noch eine dritte Hypothese, die von der Antinomie zwischen Sinn und Leben des Staates, die die gesamte zweite Hälfte des ersten Buches von Ciceros "Staat" bestimmt und durchwaltet habe. Ich muss gestehen, nicht zu wissen, wie "Antinomie", "Sinn" und "Leben des Staates" in ciceronischem Latein ausgedrückt werden konnte, und ich fürchte, *quod non est ἐν λόγοις*, *non est ἐν λόγῳ*. Es ist leider so wenig wie für ein Eingehen auf das Quellenproblem hier der Raum für eine Auseinandersetzung mit dieser wesentlichen Frage.

### ANMERKUNGEN

1. Auffällig die starke Übereinstimmung dieses Satzes mit dem Satz Anfang § 50 bis in die Wortwahl: dem *unam* steht das *ceterae* gegenüber, dem *rite* die gerundive Form *appellandas esse*, dem *appellari* das *appellari*, dem *putant* das *putant*. Eine so völlige Kongruenz von Gedanken und Ausdrucksform kann kein Zufall, sondern muss Absicht des Autors sein.

2. Denn das ist hier *res publica* = *πολιτεία*, vgl. Büchner S. 38 M. Abweichend aber noch zögernd S. 46 Anm. 1 am Schluss: "... so ist kein Zweifel, dass *ceteras res publicas* heissen kann (Sperrungen von mir) 'alle übrigen konkreten Staatsformen' ... *Ceterae* lässt sich eher als eine grössere Zahl verstehen als dass man darunter die verbleibenden zwei *genera* Monarchie und Aristokratie vermutete."

Im vollen und klaren Gegensatz zu S. 38 M. dann S. 48 u.: "*ceterae res publicae* sind nicht nur die beiden Gattungen von den drei Gattungen — man würde sonst ein Wort wie *genera* oder *modi* erwarten — sondern alle anderen Staatsformen ausser der einen vorher genannten". Gewiss könnte ein Wort wie *genera* und *modi*, aber es muss nicht stehen.

3. *cur regem appellem — optimates quis ferat*.

4. Natürlich können wir dem Autor nicht vorschreiben, die negative Wendung in § 50 müsste demnach (*verbis expressis*) aufweisen, dass die beiden zur Debatte stehenden Formen nicht *res publica* genannt werden können. Dies wäre in der Tat eine fast tautologische Wiederholung des Satzes aus § 48 gewesen. Statt dessen werden eben die Ansprüche sogar der Namen, die die Vertreter der beiden anderen Formen sich selber für diese wünschen, als hohl entlarvt.

5. Im Gegensatz zum vorigen, in dem der Typ des Machtmenschen, des *homo dominandi cupidus aut imperii singularis, populo oppresso dominans* als *dominus* schlechthin, d.h. als Tyrann im platonischen Sinne des Wortes gekennzeichnet wird.

6. Den Wortlaut insofern, als das betont herausgestellte *hoc* keinesfalls einen unwesentlichen Unterschied einführen kann.

7. Man kann zum Beweis dafür auch nicht die Äusserung der Demokraten I 47 *omitto dicere in regno, ubi ne obscura quidem est aut dubia servitus* heranziehen,

denn dies ist in der rhetorischen Form der *praeteritio* eine ihrer demagogischen Übertreibungen. Bemerkenswert übrigens, dass auch hier Scipio sich in der ersten Person (vgl. I 50 *cur regem appellem*) zum *advocatus* der Demokraten macht.

8. Deren überlegte Formulierung man nicht durch Umsetzung in eine negative Behauptung aufheben darf ("dass Sparta gute und gerechte Könige nicht haben konnte").

9. Vgl. II 24, oder: *creati*, vgl. II 31, oder: *constituti*, vgl. II 33.

10. In anderem Zusammenhang (S. 48 M.) vertritt Büchner dagegen die richtige Auffassung, dass das Beispiel Spartas unter den allgemeinen Satz über Berechtigung der Namensführung mit zu begreifen ist, weil auch das Folgende noch unter ihn zu fassen sei.

11. Natürlich ist doch wohl hier der Gedanke, dass die Völker so oder so, ob unter einem *comis* oder *asper dominus*, dienen müssen. Das *serviant quidem* greift selbstverständlich auf das unmittelbar vorangehende *utrum comi domino an aspero serviant* zurück, nicht auf das viel weiter entfernte, noch vor dem *ut*-Satz stehende *rex importunus*, das zudem nicht einmal mit *servire* oder einem ähnlichen Verbum des Dienens verbunden ist.



## DIE EINHEIT DER ERSTEN RÖMERODE

VON VIKTOR PÖSCHL

DIE erste Römerode setzt mit der feierlichen Strophe ein, in der Horaz einer Schar von jugendlichen Initianden als Musenpriester und Verkünder heiliger Unterweisungen entgegentritt, die für die "profane" Menge nicht bestimmt sind. Römisches Zeremoniell<sup>1</sup> und die heilige Botschaft der Orphiker<sup>2</sup> geben ihm die Terminologie an die Hand, mit der er seine dichterische Sendung umschreibt, das Umstürzende seiner Botschaft andeutet und den Auftrag hoher Poesie in der augusteischen Welt kennzeichnet.<sup>3</sup> Zugleich wird dadurch deutlich, welches Mass von Bereitschaft und geistiger und sittlicher Anstrengung von dem Hörer einer solchen Botschaft gefordert wird. Horaz greift so den Anspruch griechischer Dichter auf, Prophet der Musen und Stimme der Gottheit zu sein,<sup>4</sup> und den Anspruch griechischer Weisheitslehrer, die ihre Philosophie in die Sphäre der Religion erhoben, indem sie sie mit dem Glanz und der Feierlichkeit ritueller Sprache und der Verbindlichkeit und Verheissungskraft von Mysterienlehren umkleideten. Besonders wichtig ist, dass auch Epikur und die Epikureer sich einer solchen Sprache und des damit verknüpften Verkünderpathos bedienten<sup>5</sup> und auch Lucrez gelegentliche sakrale Motive verwendete, um der epikureischen Heilslehre eine gesteigerte Macht und Feierlichkeit zu verleihen.<sup>6</sup> Wichtig deshalb, weil die erste Römerode ein epikureisch gefärbtes Gedicht ist, sodass auch die erste Strophe durchaus nicht dem Geist epikureischer Verkündigung widerspricht. Unter epikureisch verstehen wir dabei natürlich nicht das Schuldogma in strengem Sinn, sondern eine Lebenshaltung, für die wichtige Grundsätze Epikurs massgebend sind.<sup>7</sup> Die rationalen Überlegungen der Epikureer werden in die Bildersprache umgesetzt, deren sich der Dichter bedient. Die poetische Verzauberung, die so eintritt, gibt der Erlösungsbotschaft eine ganz neue, magische Gewalt. Auch das *odi profanum volgus* kann als epikureisch begriffen werden: *volgus abhorret ab hac (ratione)*.<sup>8</sup> Das Bewusstsein, sich an Auserwählte zu wenden, ist ein Grundelement des horazischen Dichtertums wie der aristokratischen Philosophie Epikurs.

Die Anfangsstrophe hat also ihre Bedeutung nicht nur darin, dass hier die Römeroden angekündigt werden, sondern sie leitet den Aufruf

zur Abkehr von der Macht- und Prunkgier ein, der den Kerngedanken der ersten Ode bildet. Dieser Aufruf, ein Grundmotiv der horazischen Dichtung, wird nirgends mit solchem Glanz hervorgehoben wie hier. Die sakralen Formeln unterstreichen, dass hier etwas verkündigt wird, das dem Dichter besonders heilig ist: das epikureische Credo, das sein Leben bestimmt.

An die Ankündigung schliesst sich die zweite Strophe an, die von Jupiter handelt, vor dem die Macht der Könige nichtig ist. Inhaltlich und stilistisch fügt sie sich vortrefflich der Grösse und Erhabenheit der Anfangsverse an. Dazu kommt, dass die Folge: Schweigegebot — Gottesverkündung auch sonst auftritt, so in den orphischen Diathekai, die uns in verschiedenen Fassungen bei christlichen Schriftstellern überliefert sind (*Orphic. fragm.* ed. Kern 245–247) und in ihrem formelhaften Anfang auf einen älteren orphischen Hieros Logos zurückgehen, dessen Resonanz wir z.B. bei Plato (*Symp.* 218 b) fassen. Auch hinsichtlich der Anknüpfung der Jupiterstrophe an den feierlichen Vorspruch, bewegt sich also Horaz in traditionellen Bahnen. Aber ist man berechtigt, daraus zu folgern, dass diese Strophe, wie es z.B. im orphischen Logos der Fall ist, ein “Lob des höchsten Gottes” darstellt, und ferner: ist es richtig, dass die beiden ersten Strophen zwar miteinander eng verbunden, vom übrigen Gedicht aber völlig getrennt sind, weil angeblich eine Kluft bestehe zwischen ihrer Erhabenheit und dem, was dann folgt? Letzteres ist immer wieder behauptet worden. So stellt L. Amundsen (a.O. 7) fest: “We have no reason to reconstruct a line of logical development to the mind, between the second strophe and the following parts of c. III 1.” “We must insist that strophes 1–2 stand by themselves, without any particular close connection to the ten strophes that follow.” Ähnlich äussert sich Heinze in seinem Kommentar: “Auch diese Strophe steht für sich. Sie schlägt den leitenden Ton an, der in allen Liedern der Gruppe anklingt, im letzten mit *dis te minorem quod geris imperas*: alles Irdische steht in Gottes Hand.” Am schärfsten formuliert Barwick (*Rhein. Mus.* 93, 1949, 259): “Die erste Ode beginnt eigentlich erst mit der dritten Strophe und die Herausgeber hätten gut daran getan, die beiden ersten Strophen als Einleitung zu den Römeroden von den übrigen Oden abzusetzen.”<sup>9</sup> Auch Ed. Fraenkel (a.O. 264f.) ist der Auffassung, die “ersten vier (oder die ersten acht)<sup>10</sup> Zeilen der Ode könnten nur voll gewürdigt werden, wenn man sie als Prooemium zu dem ganzen Zyklus auffasse”.<sup>11</sup> Insbesondere findet er einen beabsichtigten Bezug auf die Gigantomachie der vierten Römerode (v. 42–76),<sup>12</sup> in der der ganze Zyklus gipfle, und — wie Heinze — auf das *dis te minorem quod geris imperas* der sechsten.

Die Verknüpfung zwischen der zweiten Strophe und dem Rest der Ode sei dagegen weniger leicht einzusehen. Er vermutet, dass ein Gedanke wie Pindar *Isthm.* 5, 14ff.:

μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι . . . θνατὰ θνατοῖσι πρέπει

die Jupiterstrophe mit v. 9ff.: *est ut viro vir* verbinde. Es würde sich also hier um eine implizite Warnung handeln, eine hierarchische Ordnung zu verletzen. Dass etwas derartiges vorschweben könnte, ist a priori nicht auszuschliessen. Auch ist nicht zu bestreiten, dass die schroff und unvermittelt gnomisch nebeneinandergestellten Strophen zwei und drei zunächst dem Verständnis Schwierigkeiten bereiten. Die Ursache hat Archibald Y. Campbell gesehen: es handelt sich um eine vom Dichter beabsichtigte Diskontinuität, die dem traditionellen Orakelstil und dem Stil Pindars mit seinen häufigen und plötzlichen Übergängen von Bild zu Bild entspricht.<sup>13</sup> Was aber die vermeintliche Stildiskrepanz zwischen den beiden Anfangsstrophen und dem Folgenden betrifft, so hat schon Solmsen gezeigt, dass sie in Wahrheit nicht besteht: "The same poetic mood and the same confident and exalted feeling that inform the first stanza also inspire the others . . . Their solemn wording keeps up the 'Pathos der Distanz' which the first stanza creates" (a.O. 339).

Problematisch aber bleibt die Verknüpfung der Jupiterstrophe mit dem Folgenden, die auch durch Ed. Fraenkels Vermutung noch nicht befriedigend erklärt ist. Vor allem muss man fragen: was verbindet sie mit dem Hauptthema der Ode, das sich folgendermassen umschreiben lässt: wer in unersättlicher Gier nach Macht, materiellem Genuss und Prachtentfaltung strebt, wer von ambitio, luxuria und avaritia beherrscht ist, ist zu einem Dasein verurteilt, das von Angst und Sorge zerrüttet wird. Nur wer in weisem Verzicht einfache Freuden sucht, kann den inneren Frieden finden und zum wahren Glück gelangen. Es wird also eine Lebensweise empfohlen, die zwar auch der politischen Gemeinschaft nützen mag<sup>14</sup> (obwohl davon im Gedicht nicht die Rede ist), ihre Mitte aber ausserhalb der politischen Welt hat und ihre Bedeutung und ihren Glanz gerade aus der Abkehr von ihr bezieht.

Wie fügt sich nun die Jupiterstrophe in diesen Zusammenhang ein? Da müssen wir zunächst versuchen, die Worte des Dichters, so wie sie sich darbieten, unbefangen aufzunehmen und dürfen uns weder durch die erwähnten Analogien zu traditionellen Anfangsformen und herkömmlichen Primordialtopoi (*Ab Iove principium*) noch durch die wirklichen oder vermeintlichen Beziehungen zu Motiven der späteren



Römeroden verleiten lassen, der Strophe einen Sinn unterzuschieben, den sie im Zusammenhang der Ode nicht hat.

Regum timendorum in proprios greges,  
reges in ipsos imperium est Iovis,  
clari Giganteo triumpho,  
cuncta supercilio moventis.

“Die Könige, die man fürchten muss, haben unbeschränkte Gewalt gegen die Herden, die ihr Eigentum sind, Jupiter aber gegen die Könige selbst, er, der im Glanzes des Triumphs über die Giganten strahlt, der das All mit seiner Braue bewegt.”

Das, was in diesen feierlich dichten, vom Pathos römischer maiestas und der imperialen Kraft römischer Ordnung geprägten Versen Gestalt gewinnt, ist nicht nur eine festgefügte Hierarchie: greges-reges-Iuppiter, wo unverrückbare Herrschaftsverhältnisse gelten, sondern eine Machtsituation, bei der auf Seiten der Herrschenden unumschränkte Gewalt, auf der Seite der Geknechteten aber schlechthinige Abhängigkeit bestimmend sind. Schon die ersten Worte *regum timendorum in proprios greges* bezeichnen die Atmosphäre der Angst, die von solchen Herrschgewalten ausgeht.<sup>15</sup> Mag man sich bei *greges* an die Völkerhirten Homers erinnert fühlen (A 528), so gibt *proprius* dem Begriff eine Nuance, die anzeigt, dass hier Menschen wie Herdentiere auf Gedeih und Verderb einem Machthaber zueigen gegeben sind. Jeder Gedanke an Milde, Väterlichkeit, Gerechtigkeit ist zurückgedrängt. Nicht also gerechte Ordnung und eine daraus sich ergebende Mahnung zu weiser Bescheidung<sup>16</sup> (μη μάτερε Ζεὺς γενέσθαι) ist die Idee, die hier praevaliert, nicht ein versteckter Hinweis auf Augustus,<sup>17</sup> nicht eine Vorstellung von Geborgenheit (“alles Irdische ist in Gottes Hand”), der etwas latent Christliches inhäriert, nicht “Lob der höchsten Gottheit” (Lucian Müller in seinem Kommentar), sondern die gnadenlose Unbedingtheit einer Macht, die Willkür nicht ausschliesst und Angst um sich verbreitet. Die Bedrohtheit der Mächtigen soll ins Bewusstsein gerückt werden im Sinne der Lehre Epikurs.<sup>18</sup> Wie die ‘Herden’ vor ihren Königen Angst haben, so haben die Könige selbst allen Grund, Jupiters unbarmherzige Gewalt zu fürchten. In dem *regum timendorum* klingt gleich zu Beginn das Motiv der Angst an, das das ganze Gedicht durchzieht und von hier über die necessitas des Todes (v. 13–16), das Schwert, das den prachtvoll Tafelnden und bei Musik und Vogelgesang Schlummersuchenden zu Häupten hängt<sup>19</sup> (v. 17–21) und die Sorgen derer, die Meeresstürme und Wetterschäden in Unruhe versetzen (v. 25–31), bis zu den Dämonen Timor, Minae

und Cura hinüberreicht (v. 37–40), die die Mächtigen niemals verlassen und denen kein Kriegsschiff und kein Reiter zu entkommen vermag.

Heinze setzt einen falschen Akzent, wenn er in der Strophe den "Stolz des freien Römers gegenüber den geknechteten Völkern" ausgedrückt sieht, mit denen ihre Könige unterschiedslos schalten wie mit ihrem Eigentum. Nicht nationalrömische Perspektive ist hier intendiert, sondern gnomische Aussage. Die Könige sind wie die *purpurei tyranni* in c. 1,35 oder der *instans tyrannus* der dritten Römerode oder wie die "Könige", an deren Türmen der Tod pocht (c. 1,4,14), Sinnbilder unumschränkter Macht, wie sie sich auch im römischen Bereiche zeigt. Sie gehören der hohen Sphäre symbolischer Vereinfachungen an, wie sie für den Stil der horazischen Ode,<sup>20</sup> aber auch für die Exemplifizierungen hellenistischer Moralphilosophie charakteristisch sind. Man spricht von Königen oder Tyrannen, wenn die Mächtigen dieser Welt überhaupt gemeint sind. Mit seinen metaphorischen Wendungen greift Horaz in die von den Griechen geprägte sinnbildlich-mythische Sphäre, um seiner Aussage eine höhere Würde zu verleihen.

Durch den Zusatz *clari Giganteo triumpho* aber wird in römischem Bild vor allem das Prestige der Macht Jupiters gekennzeichnet: es ist eine Macht, die sich gegen die furchtbarste Bedrohung triumphal durchgesetzt hat, wobei es hier offensichtlich weniger auf die Idee der Vernichtung chaotischer Mächte ankommt, den Sieg der Ordnung und des Guten, wie in der vierten Römerode, als vielmehr auf den unanfechtbaren Machtanspruch, den ein so gewaltiger Sieg verleiht, und dieser Eindruck wird durch das *cuncta supercilio moventis*, in dem die Strophe gipfelt, noch gesteigert und gekrönt.

Man darf also die Jupiterstrophe nicht von der Auslegung her verstehen, die Horaz der Gigantenbezwingung in der vierten Römerode gibt, und in ihr den Gedanken einer gerechten Weltordnung ausgedrückt zu finden, so wie es ein Kommentar formuliert: "Jupiter, le dieu moral et juste, commande aux rois eux-mêmes" (Plessis, Paris, 1924). Während wir in der vierten Römerode lesen (v. 42):

divosque mortalisque turmas  
imperio regit unus *aequo*,

kommt es in der ersten auf die *aequitas* nicht an. Die Gewohnheit der Interpreten, Parallelstellen unbedenklich miteinander zu vermengen und über die Nuancen hinwegzusehen, auf die alles ankommt, hat sich auch hier als verhängnisvoll erwiesen. Dieses Verfahren, das im Grunde von einer erschreckenden Ungenauigkeit ist, war von jeher die Quelle zahlloser Irrtümer und Fehlinterpretationen. Ihm liegt die

nicht weniger irrige Vorstellung zugrunde, dass die Äusserungen eines Autors Manifestationen eines zusammenhängenden Gedankensystems seien, das eine widerspruchslose Einheit bilde. Der antike Autor aber, und zumal der Dichter, widerspricht sich wie das Leben. Jedes Horazgedicht stellt eine lebendige Einheit dar, die zunächst aus sich selber heraus verstanden werden muss. Dies gilt auch für einzelne Teile des Römerzyklus und insbesondere die erste Ode, die auch sonst Unterschiede zu den späteren Gedichten aufweist.<sup>21</sup>

Damit möchte ich nicht behaupten, dass die Vorstellung der Giganten als eines Sinnbilds zerstörender, aufrührerischer Mächte ganz ausgeschaltet werden müsse, aber es wäre verkehrt, darin den Hauptgedanken zu sehen. Die Bedeutung der Strophe im Zusammenhang des Ganzen liegt in anderer Richtung. Es geht um die Grenzen menschlicher Macht und um ihre Relativierung. Selbst der Mächtigste, und gerade der Mächtigste, ist einem noch Mächtigeren unterworfen: dem höchsten Gott und, wie in den nächsten Strophen gesagt wird, der Necessitas: dem Tod oder genauer: der Macht, die über den Tod gebietet.<sup>22</sup>

Es war deshalb sehr richtig, dass Kiessling in seinem Kommentar auf ein Bruchstück aus den *Thebaioi* des Philemon hinwies, das in den Exzerpten des Stobaeus aufbewahrt ist (IV 8, p. 423 Hense = *Comic. Att. Fragm.* Kock Nr. 31):

ἐμοῦ γάρ ἐστι κύριος μὲν εἷς ἀνὴρ,  
τούτων δὲ καὶ σοῦ μυρίων τ' ἄλλων νόμος,  
ἐτέρων τύραννος, τῶν τυραννούντων φόβος·  
δοῦλοι βασιλέων εἰσὶν, ὁ βασιλεὺς θεῶν,  
ὁ θεὸς ἀνάγκης. πάντα δ', ἂν σκοπῇς, ὅλως  
ἐτέρων πέφυκεν ἤττον', ὧν δὲ μείζονα.  
τούτοις ἀνάγκη ταῦτα δουλεύειν αἰεί.

Das Philemonzitat (und die platonische Vorstellung vom Tyrannen, die es voraussetzt) steht dem, was Horaz hier sagen will erheblich näher als das, was die späteren Interpreten in den Text hineingelesen haben, und Heinze tat unrecht, es aus der Kommentierung dieser Strophe zu entfernen. Er erwähnt es zu der nächsten Strophe, aber nur, um zu sagen, dass für Horaz im Gegensatz zu Philemon Jupiter und die Necessitas identisch seien, was nicht zutrifft. Den für das Verständnis des Horaz entscheidenden Kerngedanken, dass alle versklavt sind und *alle* Angst haben müssen, lässt Heinze unerwähnt.

Dass aber Jupiter mit der Braue das All bewegt (v. 9: *cuncta supercilio moventis*), beruht, worauf die Kommentare hinzuweisen versäumen,



auf einer kühnen Synthese des aristotelischen Weltbewegers (τὰ πάντα κινεῖν) und des homerischen Zeus, der mit seiner Braue den Olymp erschüttert. Horaz ist es also gelungen, den hesiodischen Gigantenbezwiner, den aristotelischen unbewegten Beweger, den homerischen Erschütterer des Olymp und den römischen Iuppiter triumphans in zwei knappe Verse zu bannen. Dabei erfährt ein Aspekt der Gottheit eine neue einprägsame Gestaltung, der uns bei Xenophanes und Aischylos begegnet und auf den der Jubilar hingewiesen hat, dem diese Zeilen als ein kleines Zeichen des Dankes gewidmet sind: das mühelose Walten der Gottheit.<sup>23</sup>

Wenn wir jedoch auf den Weltbeweger des Aristoteles hinweisen, dürfen wir nicht übersehen, dass *cuncta* sowohl "das All" wie "alles" meint. Für den Zusammenhang der Strophe und des ganzen Gedichts ist es wichtig, dass Jupiter nicht nur mühelos, sondern auch völlig unberechenbar und willkürlich überall eingreifen und die Mächtigen jederzeit demütigen und stürzen kann. Damit aber wird ein Aspekt der Gottheit zur Erscheinung gebracht, der den Dichter des öfteren beschäftigt hat und der im archaischen Griechentum immer wieder begegnet: Die Gottheit, die jenseits von Gut und Böse mit den Sterblichen und insbesondere den Mächtigen nach Gutdünken verfährt, mag man dabei an Homer<sup>24</sup> denken, an Hesiod (*Erga* v. 6):

ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδην ἄέξει,

an Herodot oder an Aischylos, z.B. *Hik.* 96–103: "Er stürzt von hochgetürmter Hoffnung Zinne die unseligen Sterblichen und braucht dazu keine Kraft zu rüsten. Alles, was göttliche Macht ist, ist mühelos. In der Höhe thronend verwirklicht sie ihren Gedanken irgendwie (πως) unmittelbar von dem heiligen Sitze aus."<sup>25</sup>

Die Hesiodstelle hat Horaz in der Ode *Parcus deorum cultor* (c. 1, 34) nachgestaltet (v. 12):

valet ima summis

mutare et insignem attenuat deus  
obscura promens: hic apicem rapax  
Fortuna cum stridore acuto  
sustulit, hic posuisse gaudet.<sup>26</sup>

Und ganz ähnlich hat er die Macht Fortunas in der folgenden Ode (c. 1, 35) charakterisiert (v. 2):

praesens vel imo tollere de gradu  
mortale corpus vel superbos  
vertere funeribus triumphos.

Im gleichen Gedicht lesen wir (v. 12):

(te) purpurei metuunt tyranni,

iniurioso ne pede proruas  
stantem columnam . . .

In den beiden genannten Oden wie in der ersten Römerode ist die höchste Macht, mag sie Jupiter oder Fortuna heissen, dadurch charakterisiert, dass sie mit den Menschen nach Gutdünken verfährt. Die irdischen Machthaber aber haben allen Anlass, vor ihr zu zittern. So wird die Hervorkehrung dieser Seite der Gottheit geeignet, die Ängste der Mächtigen zu enthüllen, die Lucrez geschildert hatte. Auf sie kommt es dem Dichter in der ersten Römerode an.

Dass wir uns hier auf dem Boden epikureischer Überzeugungen befinden, auch wenn die Bezeichnung des Waltens der Gottheit und ihres rauen Eingreifens in die Geschicke der Menschen nicht dem Schuldogma entspricht, wird auch dadurch bestätigt, dass in dem grossen epikureischen Programmgedicht, das das dritte Odenbuch — vor der Sphragis *Exegi monumentum* — beschliesst, Fortuna als die Macht, die ausserhalb des inneren unangreifbaren Bezirks menschlichen Glücks steht, in ähnlicher Weise beschrieben wird (c. 3, 29, 49):

Fortuna saevo laeta negotio et  
ludum insolentem ludere pertinax  
transmutat incertos honores,  
nunc mihi nunc alii benigna.

laudo manentem: si celeris quatit  
pinnae, resigno quae dedit et mea  
virtute me involvo.

Diese Verwandtschaft ist um so bedeutungsvoller, als sich so herausstellt, dass das ganze dritte Buch von epikureischen Programmgedichten eingerahmt wird (wenn wir von der Sphragis absehen). Das Anfangsgedicht des dritten Buches darf also nicht nur im Zusammenhang der Römeroden gesehen werden, sondern muss auch in seiner Beziehung auf das Schlussgedicht *Tyrrhena regum progenies* gewürdigt werden. Dadurch wird das epikureische Credo des Horaz auch in der Buchkomposition stark herausgehoben.<sup>27</sup>

Dass es im übrigen eine Macht gibt, die mit den Grossen ihr grausames Spiel treibt, verkündet auch der Epikureer Lucrez, und auch dies beweist, dass sich Horaz trotz der Abweichung vom strengen Dogma, das jedes göttliche Eingreifen in Abrede stellt, in Wahrheit doch

auf epikureischem Boden bewegt. Denn der Jupiter und die Fortuna der genannten Oden ist mit der *vis abdita quaedam* des Lucrez nahe verwandt (5, 1233):

usque adeo res humanas vis abdita quaedam  
 operit et pulchros fascis saevasque secures  
 proculcare ac ludibrio sibi habere videtur.<sup>28</sup>

Das brutale Eingreifen der Gottheit aber hatte der Dichter selbst in seiner ganzen Härte und Realität erfahren, und zwar als bis dahin überzeugter Anhänger Epikurs. Das ist der Sinn der Ode *Parcus deorum cultor* (c. 1, 34). Durch diese Erfahrung wird der *insanientis sapientiae consultus* eines Besseren belehrt und zur Korrektur seines Dogmas genötigt. Es gibt Augenblicke im Leben der Völker wie des Einzelnen, wo das Schicksal wirklich mit rauher Hand aufs fühlbarste eingreift und der Blitz aus heiterm Himmel herunterfährt. Die Begegnung mit der elementaren Wucht solcher Katastrophen und die Erschütterung, die sie auslösen, hat in der Ode *Parcus deorum cultor* ihre sinnbildliche Gestaltung gefunden. Die gleiche Erfahrung steht hinter der Jupiterstrophe der ersten Römerode. Zugleich bestätigt auch dieser Zusammenhang, dass die Vorstellung einer gerechten Weltordnung hier zurücktritt. Denn in solchen Eingriffen des Schicksals konnte der Dichter und seine leidgeprüften Zeitgenossen keineswegs immer den Ausdruck eines gerechten Waltens der Gottheit sehen, sondern viel eher einer unberechenbaren, blinden und oft boshaften Macht (*Fortuna saevo laeta negotio*), die den Gang des Lebens und der Geschichte bestimmt. So hatte auch Asinius Pollio in seinem Geschichtswerk über die römischen Bürgerkriege "das Spiel Fortunens" beschrieben (Horaz c. 2, 1, 3). Horaz hat Ideen archaischer und hellenistischer Religiosität, deren Tycheglaube auf ähnlichen Erfahrungen basierte, verwendet, um einer Grunderfahrung seines eigenen Zeitalters Ausdruck zu geben.

Daraus aber ergibt sich für ihn die Mahnung, und das ist die Wendung, die er dem Motiv in der ersten Römerode gibt, sich soweit als möglich aus dem Bereich herauszuhalten, wo eine solche Gewalt ihre sichtbarsten Triumphe feiert, aus dem törichtem Wettlauf um politische, finanzielle und gesellschaftliche Geltung, aus der Höllenspirale des snobistischen einander Überbietens und des mehr und immer noch mehr haben Wollens, das von soviel Unruhe, Angst und Sorge begleitet ist. Mit andern Worten: das gewalttätige Eingreifen des Schicksals kann angesichts solcher umwälzender Ereignisse nicht mehr gelegnet werden — ebensowenig wie die Macht des Todes, die



auch Epikur nicht abstreiten, sondern nur durch vernünftige Überlegung bedeutungslos machen konnte —, aber man vermag sich ihr weitgehend zu entziehen, indem man den sanften Schlaf der Bauern den sizilischen Gelagen der Unfrommen vorzieht, über denen das gezückte Schwert hängt.

Nur so vermag man die innere Freiheit zu gewinnen, die der Anfang der dritten Römerode beschreibt, den man ebenso gut epikureisch wie stoisch deuten kann. Denn der *iustus* und *tenax propositi*, der gegenüber dem Tyrannen Märtyrermut beweist, den weder der Süd Sturm aus seinem festen Sinn herausschütteln kann noch die gewaltige Hand des blitzschleudernden Jupiter, hat, wie H. Diels festgestellt hat,<sup>29</sup> seine Vorboten in epikureischen Zeugnissen: in dem tyrannenfeindlichen Märtyrerbekenntnis von Philodems *De morte* (4, 34, 21), in der Verachtung der Mächtigen in seiner Schrift *De dis* (1, 25, 28ff.) und in einem Fragment Metrodors (26 Körte). Der blitzschleudernde Gott (v. 6) der dritten Ode ist also nicht nur eine Umschreibung für den Blitz (Heinze), sondern er repräsentiert eben jene Macht, für die vielmehr der Blitz selbst Symbol ist. Der *iustus* aber ist der Mann, der weder Tyrannenfurcht noch Götterfurcht noch Todesfurcht kennt. Alle drei Aspekte sind für die epikureische Haltung wichtig, wie vor allem Philodem bezeugt. Alle drei klingen auch in der ersten Römerode an.

Nur wird in der ersten Römerode die Abkehr von der Welt der Mächtigen empfohlen, die in Jupiters Gewalt stehen, während die dritte Ode zeigt, welche Haltung geboten ist, wenn der Zusammenstoß mit dieser Welt dennoch eintritt.

Die Gewalt Jupiters und die Gewalt des Schicksals aber steht der Gewalt des Todes ganz nahe, von der im Anschluss an die Jupiterstrophe die Rede ist. Und auch das rückt die erste Römerode in die Nähe der Fortunaode 1, 35. Wie dort der Schicksalsgöttin die *saeva necessitas* mit Folter- und Hinrichtungswerkzeugen voranschreitet (v. 17–20), so folgt hier auf Jupiters uneingeschränkte Macht die *Necessitas* als ein weiteres Element, das dem Begehren des Menschen nach Macht und Reichtum Einhalt gebietet. Obwohl vor Jupiter wie vor dem Tod *alle* gleich sind, ist es doch bezeichnend, dass Horaz das Imperium Jupiters gerade mit den Königen konfrontiert und die *Necessitas* in Kontrast gestellt wird zu den Menschen, die hinsichtlich der Ausdehnung ihrer Plantagen und ihrer politischen Laufbahn miteinander konkurrieren (v. 9–16). Der Blick des Dichters weilt gleichsam mit einer nicht ganz unmalitiösen Befriedigung, der etwas von dem lucrezischen *nequiquam* anhaftet (z.B. 4, 1133; 5, 1123.1231), auf den Misser-

folgen der Mächtigen und Reichen und den Grenzen, die ihren Bestrebungen gesetzt sind, so wie Lucrez die Mächtigen vor den Blitzen zittern und Horaz in der Ode *Otium divos* (c. 2, 16) den reichen Kaufmann auf dem Meere schon vor Angst beben lässt, wenn sich der Mond nur mit Wolken bedeckt.<sup>30</sup> Es scheint, als seien die Mächtigen Jupiters Launen und der Macht des Todes und das heisst: der Todesfurcht gegenüber besonders anfällig. Die nahe Beziehung zwischen Todesfurcht und Begehrlichkeit tritt hier hervor, von der auch Lucrez spricht (3, 59ff. Vgl. Porphyrio *De abst.* 1, 54), nur dass bei Horaz nicht die Begehrlichkeit aus der Todesfurcht abgeleitet<sup>31</sup> wird wie bei Lucrez (3, 59), sondern der Tod die Mächtigen nach der Ansicht des Dichters stärker bedroht als die andern (im Sinne von c. 2, 10, 9: *saepius ventis agitur ingens pinus et celsae graviore casu decidunt turres feriuntque summos fulgura montis*<sup>32</sup>). Tod und Todesfurcht werden also erwähnt, um die Fragwürdigkeit jenes Begehrens aufzuzeigen.<sup>33</sup> Auch Philodem bemerkt, dass Tyrannen nicht alt werden (*De morte* 4, 38, 30–31).<sup>34</sup>

Von dem eiteln Streben der avari und ambitiosi, dem der Tod ein Ende setzt, leitet der Dichter dann zu denen über, die als impii besonders das Schwert des Todes zu fürchten haben. Durch den Begriff impii bereitet sich die Teilung der Menschen in die Schuldbeladenen vor, die Timor, Minae und Cura bedrängen, und die andern, die das einfache Glück ländlichen Lebens geniessen, wodurch bereits der persönliche Schluss des Ganzen, das Glück des Dichters im Sabinertal, vorbereitet ist. Hier am Ende des Gedichts ist die äusserste Zurückgezogenheit erreicht, der grösste Kontrast zu der Jupiterstrophe. Der Gang des Gedichts erinnert so an die Bewegung, die so viele horazischen Gedichte bestimmt: vom prunkvoll Erhabenen zum stillen Glück der Zurückgezogenheit und des Fürsichseins.<sup>35</sup> Aber die Eingeschränktheit der Mächtigen und ihre Glücklosigkeit ist schon in der Jupiterstrophe gegenwärtig. Mit dem persönlichen Schluss aber kehrt das Gedicht wieder zum persönlichen Anfang zurück. Ein besonders feiner und geistreicher Kunstgriff liegt darin, dass das strahlende Pathos der Jupiterstrophe, das wie ein Preis des höchsten Gottes klingt und von zahlreichen Interpreten als solcher aufgefasst wurde, nach der Tradition solcher Motivverknüpfungen auch an dieser Stelle zu erwarten war, in Wahrheit im Ganzen des Gedichts eine ganz andere Bedeutung hat, nämlich die Welt der Mächtigen als den Bereich der Bedrohtheit zu schildern, von dem sich das Glück der Zurückgezogenheit und Bescheidung mit reinem Glanz abhebt. So verstanden, wird die Jupiterstrophe zu einem schönen Beispiel dafür, wie Horaz überkommene Formen abwandelt und mit neuem Sinn erfüllt.

## ANMERKUNGEN

1. F. Klingner, "Horazens Römeroden", *Varia Variorum, Festgabe für K. Reinhardt* (1952), 128. Ed. Fraenkel, *Horace* (1957), 264. Dass das Wort *profanus* zuerst von Catull auf Personen bezogen worden sei (c. 64, 260), wie Heinze in seinem Horazkommentar vermutet, ist ganz unwahrscheinlich. Es war in der Formelsprache religiöser Feiern beheimatet und dort auch von Personen gebraucht, wie verschiedene Reflexe zeigen (Virgil, *Aen.* 6, 258. Iuvenal, 2, 89). Auch das Wort *arceo* gehört der Sphäre feierlicher religiöser Sprache an, wie der Zusammenhang mit *arcanum* nahelegt. Ebenso hat das Wort *carmina* in diesem Zusammenhang religiöse Färbung.

2. *Orphic. fragm.* 245-7 Kern.

3. Hierzu F. Solmsen, "Die Dichteridee des Horaz und ihre Probleme", *Zeitschr. f. Ästhetik* 26 (1932), über die "vates-Ideologie" 160ff. Sehr treffend bemerkt S., dass es sich bei der Formulierung des horazischen Dichtertums um mehr als nur ererbte Motive handelt, die Horaz in ehrfürchtiger Andacht viel ernster nimmt als man entseelte *topoi* nehmen kann.

4. Falter, *Der Dichter und sein Gott* (Würzburg, 1934). Elsbeth Harms, *Horaz in seinen Beziehungen zu Pindar*, Diss. Marburg 1936, 3-12. L. Amundsen, "The 'Roman Odes' of Horace", *Serta Eitremiana* (Oslo, 1942), 5.

5. Epikur, ep. 1, 36.83. Epikur bei Philodem, *De dis* I, p. 41, 10ff. Diels. Philodem, *De morte* 34, 10. Metrodor fr. 37, 38 Körte. Vgl. A. J. Festugière, *Epicure et ses dieux* (1946), 57, 1.

6. Z.B. 5, 110: *fundere fata sanctius . . . quam Pythia*. Stilistisch ist der Anschluss an sakrales Pathos immer wieder festzustellen.

7. Zutreffend C. Diano, "Orazio e l'Epicureismo", *Nuova Antologia* (1938): "Noi possiamo considerare l'epicureismo e lo stoicismo come sistemi di concetti più o meno logicamente connessi. . . . È di per sè chiaro, che, fin che essi per noi saranno parola, lettera, legge, un confronto con la poesia di Orazio, con Orazio uomo, ci è impossibile. Ma noi possiamo considerare quelle due filosofie come forme e atteggiamenti di vita. . . . Entro questi termini e soltanto entro di essi noi possiamo ricercare se Orazio fu epicureo o stoico o che altro fu."

8. Lucr. 1, 495. Vgl. Epikur fr. 171 Diano: οὐδέποτε ὠρέχθην τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν κτλ. . . . Es ist auch an die Feststellung Ed. Fraenkels zu erinnern, dass das Wort *odi* nicht aus der religiösen Sprache stammt, sondern das individuelle Ich des Dichters meint und so in gewissem Sinne eine Beziehung zu dem Schluss der Ode schafft (a.O. 264).

9. Dies ist eine Variante der Meinung von Warde Fowler (*Roman Essays and Interpretations*, 1920, 211), die erste Römerode beginne erst mit der zweiten Strophe, eine Hypothese, die F. Solmsen, "The first Roman ode", *AJPh* (1947) überzeugend widerlegt hat.

10. Charakteristisch ist die Unsicherheit, die sich in dem Klammerzusatz äussert.

11. Ähnlich Edmund T. Silk, "Cicero and the odes of Horace", *Yale Class. Studies* 13 (1952), 150, 6.

12. So auch M. Fuhrmann in seiner verdienstlichen, leider ungedruckten Dissertation "Untersuchungen zur Religiosität des Horaz. Die Beziehungen des Herrschers und des Dichters zu den Göttern," Freiburg Breisgau (1952).



13. Archibald Y. Campbell, *Horace* (1924), 77. Dort auch der Satz: "His art is essentially a musical one . . . in the fundamentals of its structure" eine Erkenntnis, die namentlich F. Klingner in seinen Horazinterpretationen (vor allem *Römische Geisteswelt*, München, 1956) bestätigt hat.

14. Hervorgehoben von F. Solmsen, *AJPh* (1947), 337ff. und Ed. Fraenkel a.O. 262f. Doch ist es wichtig, auch den Gegensatz zur politischen Sphäre, die epikureische Position zu sehen, vgl. Pöschl, "Horaz und die Politik", *Sb. Heidelb. Ak.* (1956), und "Horace", *Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité Classique*, II (1956), Vandoeuvres (Genève).

15. Schon Porphyrio hat richtig erkannt, dass die Angst der Leitgedanke der Strophe ist: *ostendit autem neminem hominem a metu immunem esse*. Die Kommentare haben diese wichtige Erkenntnis untergehen lassen. Neben den Fällen, wo sich "The Scholiast's Tyranny over the Reading of the Classics" (Fraenkel a.O. 254) auswirkt, gibt es leider auch das Umgekehrte, dass Scholien in Vergessenheit geraten, die es nicht verdienen.

16. Dass Horaz aus der göttlichen Weltordnung eine solche Forderung ableiten kann, geht aus. c. 3, 6, 5 (*dis te minorem quod geris, imperas*) und aus c. 1, 12, 51: *tu secundo Caesare regnes*; 56: *te minor latum reget aequos orbem* hervor. In der ersten Römerode aber wird diese Folgerung nicht gezogen.

17. A. Y. Campbell (a.O. 104): "*clari Giganteo triumpho* is a significant echo of Periclean symbolism recalling the preceding great age of reconstruction after a world war. If *regum-reges* is not quite an allusion to Augustus, it has his position definitely in view." Ähnlich L. P. Wilkinson, *Horace and His Lyric Poetry* (1945), 34: "The fact that men were used to hearing 'Jupiter' used as a flattering name for the Emperor should be in our minds when we consider Odes III, 1, 6 and III, 4, 49." Von Pasquali a.O. 655 mit Recht abgelehnt: "Ancor peggio sbalestra chi vede in questo Giove simboleggiato Augusto." Über die Beziehungen zwischen Jupiter und Augustus bei Horaz vgl. P. Riewald, *De imperatorum Romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione*, Diss Halle (1911), 287ff. M. M. Ward, "The association of Augustus with Jupiter", *Studi e materiali di Storia delle Religioni* 9 (1933). Fuhrmann a.O.

18. *Ratae Sententiae* 7. Fr. 122-130 Diano.

19. Musik als *ἀνάπαισις* Aristoteles, *Politik*, H 5, 1339a 19. Das Schwert ist nicht nur Symbol für den Tod, sondern alle Ängste, die die Mächtigen bedrohen. Richtig Porphyrio: *ostendit . . . regiam vitam splendore rerum suarum uti non posse, quia semper insidiarum metu suspecta sit*.

20. Im Sinne der Formulierung von Solmsen (*AJPh*, 1947, 342), dass der Dichter faktische Elemente in Symbole umforme. Dort auch die treffliche Feststellung: "It is by symbolism more than by any other device that H. succeeds in securing for his abstract subject matter something of the vividness and reality in which his models have excelled."

21. Vgl. was Solmsen über die verschiedene Behandlung des Todes in der ersten und zweiten Römerode festgestellt hat (a.O. 338).

22. *Necessitas* ist hier, was bei Philodem *De morte*, 4, 38, 12-14 τὸ χρεῶν genannt wird: *ἄφνω δ' ἄφαντον προσέβα μακρὰς ἀφαιρούμενον ἐπιδας τὸ χρεῶν*. Über dieses Fragment eines tragischen Dichters und sein Echo bei Horaz M. Gigante, "Sul frammento tragico presso Filodemo *De morte* IV 38", *Dioniso* 1955 und "Filodemo *De morte* IV 37-39", *La Parola del Passato* 40 (1955), 381. Abwegig ist der Versuch von Silk a.O. 151ff., die *necessitas* der ersten

Römerode auf die Verteilung der Lebenslose durch die Ananke (ähnlich wie im Schlussmythos von Platos *Politeia*) zu beziehen.

23. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (Stuttgart, 1953), 58ff. Xenophanes B 25: "Nur mit des Geistes Kraft ohne Mühe erschüttert er alles."

24. Vgl. E. R. Dodds, *The Greek and the Irrational* (Berkeley, 1951), 32: "I find no indication in the narrative of the Iliad that Zeus is concerned with justice." P. Chantraine hat gezeigt, inwiefern dies einzuschränken ist (*Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité Classique*, I, 1954, 47-94).

25. Übersetzung von W. Jaeger a.O. 58 mit Anmerkung.

26. W. Jaeger, Horaz c. 1, 34, *Hermes* 48 (1913), 442ff. Pasquali, *Orazio lirico*, 601. Ed. Fraenkel a.O. 253ff. Ferner Pöschl, "Horaz und die Politik", *Sb. Heidelb. Ak. Wiss.* (1956), 16f.

27. Dazu kommt, dass auch die zweite Buchhälfte mit einem epikureischen Gedicht eingeleitet wird, in dem ähnliche Gedanken wiederkehren: *Inclusam Danaen* c. 3, 16, insbesondere v. 17-44.

28. Diesem Satz des Lucrez kommt Tacitus nahe in seinem: *mihi quanto plura recentium seu veterum revolveo, tanto magis ludibria rerum mortalium cunctis in negotiis obversantur*.

29. Philodemos, "Über die Götter I," *Abh. Preuss. Ak. Wiss.* (1915), 100. "So wird er allein sich für einen Mann halten, die andern aber allesamt wie Schmeissfliegen verachten, nicht bloss die niedriger Stehenden, sondern auch die reichsten Privatleute und die Leute, welche die Flamme ihrer inneren Schlechtigkeit nach aussen auflodern lassen" (Übersetzung von Diels a.O. 96). Diese Worte Philodems sind ebenso wie *Vatik. Sprüche* 81 (= fr. 124 Diano) ein ausgezeichnete Kommentar auch zur ersten Römerode. Es ist mir unverständlich, weshalb Heinzes Kommentar keinerlei Hinweise auf diese Zusammenhänge gibt.

30. Vgl. Wolfgang Schmidt, "Die Ängste der Mächtigen", *Symbola Colonialensia* (1949), und Pöschl, "Die Curastrophe der Otiumode des Horaz", *Hermes* 84 (1956).

31. Wie G. Pasquali irrigerweise annahm (*Orazio lirico* 657ff.).

32. Ebenso c. 3, 24, 5: *si figit adamantinos summis verticibus dira Necessitas clavos, non animum metu, non mortis laqueis expedies caput*, wo *summus vertex*, wie Solmsen a.O. 347, Anm. 36 wohl mit Recht vermutet, etwa *late conspicuus vertex* bedeutet im Sinne von c. 3, 16, das in unserem Zusammenhang ebenfalls genannt zu werden verdient (v. 18): *iure perhorruī late conspicuum tollere verticem*.

33. Wie Lucrez 2, 37ff. und 5, 1222ff. Zu c. 2, 10 erinnert Heinze mit Recht an den Götterneid bei Herodot.

34. M. Gigante, *Parola del Passato* (1955), 384 verweist auf andere Stellen, wo dieses Apophthegma belegt ist: Plut. *VII sap. conv.* p. 147 A.C. *De genio Socratis* p. 578 C. Diogenes Laertius I, 36.

35. Pöschl, *Sb. Heidelb. Ak.* (1956), 13f., 17ff. Klingner a.O. 129f.

## PLATO AND OVID'S EXILE

BY MASON HAMMOND

OVID, born two thousand years ago on the twentieth of March in 43 B.C., was the first significant surviving Latin author to whom applies Tacitus' comment on the accession of Tiberius: *quotus quisque reliquus qui rem publicam uidisset?*<sup>1</sup> It would be rash to try to estimate how far his personality or his literary art were formed by a youth passed in the turbulent years of civil war which marked the transition from the dictatorship of Caesar to the principate of Augustus and by an active manhood in a state which Augustus ostensibly and perhaps sincerely called a "Restored Republic" and which Tacitus in the *Dialogus de Oratoribus* describes as an *emendata et usque ad uotum composita ciuitas*.<sup>2</sup> Whether it was the temper of his times or of his own character which formed his art, Ovid has rightly been regarded as marking the first falling away from the "golden" standard of the Ciceronian and Augustan ages and as having alloyed his art with the "silver" of cleverness and lack of sincere conviction. He wrote to his friend Macer, who was composing an epic on the wrathful Achilles, the following apology for his own poetry<sup>3</sup>:

Nos, Macer, ignaua Veneris cessamus in umbra,  
et tener ausuros grandia frangit Amor . . .  
Vincor, et ingenium sumptis reuocatur ab armis,  
resque domi gestas et mea bella cano.

Yet for all his rejection of high seriousness, Ovid was conscious of the traditional didactic mission of the poet. When the *Paideia* of Roman literature comes to be written, he should find a place in it, even if his teaching was not such as to recommend itself to Plato, or indeed to Professor Jaeger.<sup>4</sup> At the opening of the *Ars Amatoria* he says: *Aeacidæ Chiron, ego sum praeceptor Amoris*, and if this suggests that he was the tutor of Love himself, not a professor of the art of love, he later calls himself specifically *praeceptor amandi*.<sup>5</sup> Elsewhere he is *magister*, as in the line which concludes both the second and third book of the *Ars*: *Inscribant spoliis "Naso magister erat"*.<sup>6</sup> In exile, he abjured his *paideia*; he tells the first poem which he sent back to Rome that if it meets a cold welcome, it should say: *Inspice . . . titulum; non sum praeceptor*



*Amoris*, and later, in his "Letters from Pontus", he writes again to his friend Macer, who wisely stuck to epic whereas: *Naso parum prudens, artem dum tradit amandi, | doctrinae pretium triste magister habet.*<sup>7</sup>

There is, of course, no reason to suppose that had Ovid presented himself simply in the role of poet of personal love, like his predecessors Tibullus and Propertius, or of the mythological epic and had not assumed that of teacher, he would not have incurred the displeasure of Augustus. He attributes his exile, or more properly his relegation, to two causes, *carmen et error*.<sup>8</sup> Both his own allusions and a statement by a late epitome of imperial history make it reasonably certain that the *carmen* was his *Ars Amatoria*.<sup>9</sup> Indeed, Ovid seems to say that Augustus had ordered the removal of this poem from the public libraries.<sup>10</sup> Scholars have long recognized, however, that the *Ars* had been published some years before Ovid's relegation in A.D. 8, probably, that is, before A.D. 2.<sup>11</sup> Thus Augustus' perhaps latent aversion to the poem was presumably brought to a head by the *error*, which Ovid says was one committed by his eyes and not either deliberate or basically treacherous.<sup>12</sup> This *error* has generally been taken as a witnessing of some aspect of the adultery of Augustus' granddaughter, the younger Julia, since she was exiled in the same year and since Augustus was very bitter over the way in which both his daughter and his granddaughter flouted his program for (and belief in) the restoration of traditional family morality.<sup>13</sup> Augustus relented only slightly towards the elder Julia and never towards either the younger Julia or Ovid. His unforgiveness was strictly perpetuated by Tiberius.<sup>14</sup> It is, of course, possible that Augustus acted from purely personal embitterment; one who was in general tolerant of opposition may easily have been driven to extreme repugnance by flagrant deceit and disloyalty in the bosom of his family.<sup>15</sup> It is also possible that he regarded the behavior of the Julias as a political crime against his principate.<sup>16</sup>

Personal or political reasons might suffice to explain Augustus' unrelenting attitude towards the Julias and most of their associates. However, unless Ovid's *error* was more serious than he makes out, the influence of his amatory poetry and an involuntary involvement in the adultery of Julia the Younger hardly seem enough to account not only for the initial relegation but for the complete deafness both of Augustus and of Tiberius to intercessions on the poet's behalf by others and to his own appeals if not for forgiveness at least for relaxation of the rigor of confinement to a frontier post.<sup>17</sup> We are, of course, seldom informed of the fate of other than the principals in such an affair; had Ovid not been both a vocal and a well-known poet, we might never even have

heard of his relegation. Moreover there is no way of judging whether in Ovid's case the *carmen* or the *error* bulked largest in Augustus' hostility. In other instances in which imperial displeasure was visited on authors, their literary activity does not seem to have been a primary reason. Cornelius Gallus was condemned and in consequence committed suicide because of misconduct as praefect of Egypt.<sup>18</sup> In the cases of Petronius and Lucan, though Nero may have been jealous of their literary abilities, they were ordered to commit suicide because they had joined a serious conspiracy against the emperor.<sup>19</sup> The exile of Juvenal to Egypt is so questionable that it cannot be cited in support of either literary or political fault.<sup>20</sup>

Augustus would, indeed, have had republican precedent for removing from the community a person whose literary, philosophical, or religious views were held to be subversive of good order. In a well-known decree of 186 B.C. the senate forbade throughout Roman Italy the formation of groups to worship Bacchus except under the severest limitations.<sup>21</sup> In the mid-second century B.C., opposition to the introduction of Greek philosophy and rhetoric found expression not only in the utterances of Cato the Elder but in decrees of the senate and edicts of the censors. The censors of 115 B.C. banned from the City all musicians except a Latin flutist and singer and those of 92 B.C. excluded Latin teachers of rhetoric.<sup>22</sup> During the later republic, the traditional Roman attitudes towards life, with their emphasis on austerity, uniformity, and subordination of independent thought to the social pattern, broke down. In consequence, any attempt to "censor" immoral or antisocial literature or thought would have seemed ridiculous in the eyes of many of Cicero's contemporaries. Cicero himself, for all his belief in the Roman state, did not advocate "thought-control" as a means of preserving it.<sup>23</sup> He was at least acquainted with Catullus, though he disapproved of the self-centered and emotional approach to poetry which the *poetae novi* represented. He seems also to have known Lucretius, who preached an Epicurean withdrawal from politics quite alien to Cicero's deep commitment thereto.<sup>24</sup> Indeed, Cicero's best friend, Atticus, refused to make a career in public life and managed to get on with all parties.<sup>25</sup> Cicero's criticism of Epicureanism is based on theoretical reasons of logic and ethics, not on fear that it was corrupting the politics or society of contemporary Rome.<sup>26</sup> Thus if Augustus' objection to Ovid's poetry was its inconsistency with his program of a "Restored Republic", he looked back to the republic not of Cicero but of Cato the Elder.<sup>27</sup>

Scholars will never agree whether Augustus was purely a practical

politician or whether he had a general concept of an ideal *res publica*. Some have seen his perpetuation of the republican machinery of government as simply a concession to public opinion, behind which could be veiled his real mastery of the state.<sup>28</sup> Others regard his elevation of the *Senatus Populusque Romanus* to primacy in the state and his constant effort to restore the ancient "purity" of politics, society, and the family as representing a sincere belief in the Greco-Roman conviction, first fully expounded by Plato, that the city-state afforded the best and most rational framework for man to achieve the humane life.<sup>29</sup> Even if the pragmatic view of the Augustan constitution be taken, it is obvious that Augustus must have been educated to accept as "orthodox" the theory that the best form of government for a state was the "mixed constitution" and that any façade which he erected to veil his "autocracy" would conform to this theory, which was generally accepted in the Greco-Roman world.<sup>30</sup> However, the thoroughness with which Augustus sought to put through his program of social and moral reform, not merely by the example of his own life and by the utterances of contemporary writers but by elaborate and specific legislation, strongly suggests that he was not merely a clever politician but also something of a doctrinaire.<sup>31</sup> If so, his concept of the constitution might also be expected to reflect general, theoretical, considerations and not simply practical compromises. Indeed, the position of *princeps* which he shaped for himself does appear to follow, if not Cicero directly, at least the sort of thinking which Cicero represented.<sup>32</sup> The emphasis laid by Augustus on his "virtues" recalls Stoic, if not Platonic, concepts of the character of an ideal ruler.<sup>33</sup> There are indications that on the practical side, Augustus adopted administrative and other ideas from the Hellenistic monarchies.<sup>34</sup> In his attitude towards literature, therefore, it would not be inconsistent to find a reflection of theory and not merely of personal like or dislike or of Roman traditionalism.

The Romans must have been as familiar as are we with the almost Puritan view which Plato expresses in the tenth book of the *Republic* concerning the relation of poetry to education in the ideal society. Socrates concludes this discussion in the following words:

But you must know that there is to be received into our city only such poetry as hymns to the gods and praises to good men. But if you receive the sweetened Muse in lyric or epic verses, pleasure and pain will lord it over you in the city rather than law and the rational principle always and commonly recognized to be best. . . . We will chant that one must not be devoted to such poetry as if it lays hold of truth and is serious, but rather the listener must beware of it and fear for the constitution within himself.



And what we have said must be the law concerning poetry. . . . For great is the dilemma; greater than it seems, namely whether to be good or bad, so that one must not be swayed either by honor or by money or by any office or even by poetry to neglect justice and every other virtue.<sup>35</sup>

Professor Jaeger has said of this argument:

We feel absolutely certain that the enjoyment of a work of 'art' has nothing to do with morality. Whether that is true does not concern us here. The point is that the Greeks did not think it was. Of course we must not think they all shared Plato's views of the poet's educational mission and its lofty implications; but these views were certainly not peculiar to Plato. They were held not only by the representatives of early Greek tradition but by most of his contemporaries.<sup>36</sup>

Indeed, the same thought had been succinctly expressed by Aristophanes a generation before Plato when in the *Frogs* he made Aeschylus ask: "Tell me, for what ought we to admire a poet?" and Euripides reply: "For experience and wise counsel, because we make the men in the cities better."<sup>37</sup>

If Ovid had run counter to this tradition that literature, morality, and the common weal were intimately connected simply by writing love poetry, Augustus might well have taken a lenient view of his unwitting *error*, whatever this was. Pliny the Younger remarked a century later, when Augustan "Victorianism" was again in the ascendant, that many Romans of unimpeachable life had written "light" verse.<sup>38</sup> But Ovid had demeaned the high didactic function of the poet in society by using his talent to encourage that selfish indulgence of appetite which Augustus, like Plato, regarded as the greatest threat to the constitution both of the soul and of the family and of the state. In the unrelenting relegation of Ovid, therefore, Augustus gave vent certainly to his personal bitterness against Julia the Younger and her associates. He must also have been conscious of the Roman tradition that the state should exclude "subversive" teachers. But perhaps he likewise thought that he should put into practice the Platonic theory of the relation of literature to morality and to the stability of the constitution.

There is no reason to suppose that Ovid's fate acted as a deterrent to independence of social or literary conventions on the part of later Latin authors. Yet just as Ovid, born after the traditional republic had fallen, marks the beginning of a decline of quality in Latin literature, so his exile symbolizes the increasing pressure towards conformity and a "social sense" which characterized thought under the Roman empire. If, as seems reasonable, the author of the *Satyricon* was Nero's *arbiter*

*elegantiae* and if this work was all of the same tenor as the surviving parts, it shows that a "free spirit" could still strike out a novel path and one with no moral or social lesson.<sup>39</sup> But Petronius had, so far as we know, no successor. Apuleius in the second century ended his romantic novel as a confession of religious conversion. Martial's epigrams have none of the philosophic intensity of his predecessor in satire, Persius, or of the *saeua indignatio* of his successor Juvenal, but he was careful to curry favor with his Flavian patrons. Nor does the history of the early empire lack instances of the "burning of books" or of the exile of thinkers who spoke against the government.<sup>40</sup> If Augustus could offer the Platonic prayer that he might be known as the *optimi status auctor*, the *Dialogus de Oratoribus* argued from experience in contrasting the culturally productive disorder of the later republic with the increasingly sterile peace and prosperity of the empire.<sup>41</sup>

## NOTES

1. The evidence for the life of Ovid is conveniently presented by M. Schanz & C. Hosius, *Geschichte der röm. Literatur* II (Munich, Beck, ed. 4 1935), 206-210. The year of his birth derives from *Tristia* IV 10 5-6: *Editus hic ego sum; nec non ut tempora noris, / cum cecidit fato consul uterque pari*, which refers to the death of the consuls Hirtius and Pansa at the battle of Mutina in 43 B.C. The day is indicated in lines 13-14: *Haec est armiferae festis de quinque Mineruae / quae fieri pugna prima cruenta solet*, namely, the second day of the *Quinquatrus*, Mar. 19-23; that on which the first gladiatorial combats were held, see *Fasti* III 813-814: *Altera tresque super rasa celebrantur harena; / ensibus exsertis bellica laeta dea est*. Tacitus, *Ann.* I 3 7, says that at the death of Tiberius in A.D. 14, the younger people had been born after Actium; their elders for the most part during the civil wars; so that hardly anybody survived who had known the republic. This is one of the earliest passages in which *res publica* means specifically the state of Cicero's time, see the note *ad loc.* in H. Furneaux, *The Annals of Tacitus* I (Oxford, Clarendon Press, ed. 2, 1896), 184.

2. The phrase on the well-ordered state comes from *Dial. de Or.* 41 1, a work nowadays generally accepted as by Tacitus. Maternus (speaking for the author?) sums up the discussion by saying that good oratory flourishes only in a state whose active and disorderly public life gives occasion for elaborate speeches and that the quiet brought by the empire has made these no longer necessary; see below n. 41.

3. *Amores* II 18 3-4 and 11-12 are quoted for Ovid's *apologia* to Macer for writing amatory verses.

4. The Romans were fully conscious of the "didactic" function of literature. For example, Cicero was very conscious of it in composing his rhetorical and philosophic treatises, see T. Petersson, *Cicero: A Biography* (Berkeley, Calif., Univ. of Calif. Press, 1920), 360-365. Horace's sense of his prophetic and didactic function has been well expounded by A. Y. Campbell, *Horace: A New*

*Interpretation* (London, Methuen, 1924), ch. III pp. 56–81. Polybius and Livy followed the tradition of Thucydides in regarding history as didactic; compare with *Thuc.* I 22 Polybius I 1 and 4, II 56, and Livy *Praef.* 8–10. These and similar passages are collected in Father B. Lacroix, *L'Histoire dans l'Antiquité* (Montreal, Inst. d'Études Méd.; Paris, Vrin, 1951).

5. Ovid is *praeceptor Amoris* in *Ars Am.* I 17, compare II 497; he is *praeceptor amandi* in II 161. These and the references in the following notes, are taken from R. J. Deferrari & Sister M. I. Barry & M. R. P. Maguire, *A Concordance of Ovid* (Washington, Cath. Univ. of Am. Press, 1939), 1526 under *praeceptor* and 1071 under *magister*. R. M. Durling, "Ovid as *Praeceptor Amoris*" in *Classical Journal* LIII (1957/8), 157–167, argues that Ovid's instruction is that of the rhetorical schools, an elaborate literary game in which the author's cleverness appears in his skill at presenting both sides of his case.

6. For *magister*, see *Ars. Am.* II 744 (beginning *Inscribat*), III 812.

7. For Ovid's abjurations of his teaching, see *Tristia* I 1 67; *Ex Ponto* II 10 15–16. The *Concordance* affords several similar regrets during his exile for his culpable "mastery".

8. *Tristia* II 207: *Perdiderint cum me duo crimina, carmen et error*. This theme is common in the *Tristia*, see, for instance, III 5 52: *sed partem nostri criminis error habet*.

9. For the ancient references and modern bibliography on Ovid's exile, see Schanz-Hosius II 209–210. (Aurelius Victor) *Epitome de Caesaribus* 1 24 reads: *nam poetam Ovidium, qui et Naso, pro eo quod tres libros amatoriae artis conscripsit exilio damnauit*. That the *Amores*, of which the second edition is roughly contemporary with the *Ars*, may have been included in Ovid's condemnation is suggested by the epitaph which he composed for himself in *Tristia* III 3 73–76, beginning: *Hic ego qui iaceo tenerorum lusor amorum | ingenio perii Naso poeta meo*. That the *Ars* was the principal cause appears from various passages given in the *Concordance* 1071, notably *Tristia* V 12 (13) 67–68: *Sic utinam, quae nil metuentem tale magistrum | perdidit, in cineres Ars mea uersa foret*.

10. Schanz-Hosius, II 209, suggest the banishing of Ovid's love poems from public libraries on the basis of *Tristia* III 1 65–76, where the poem seeks its author's works (except those which the author wishes he had not produced) and is excluded from the various libraries.

11. The year of Ovid's relegation, A.D. 8, is calculated from *Ex Ponto* IV 6, where he refers in lines 17–18 to the recent death and deification (*caelite . . . recenti*) of Augustus so that the poem must belong in the fall of A.D. 14, and in line 5 to his *in Scythia . . . quinquennis olympias*, which would then have begun in the fall of A.D. 9; compare also *Ex Ponto* IV 13 39–40, where he speaks of his sixth winter, *sexta . . . bruma*, at a time shortly after the death of Augustus. Since his trip to Tomi took at least a year, see the references in Schanz-Hosius II 208 § 7 (from which the preceding evidence is also derived), his relegation took place in the fall of A.D. 8. For the publication of the *Ars* shortly before (not after) the second edition of the *Amores* and also before the *Remedia Amoris*, whose reference in line 155 to Augustus' negotiation with the Parthians dates it in A.D. 2, see Schanz-Hosius II 211.

12. *Tristia* II 103: *Cur aliquid uidi? cur noxia lumina feci?*; also III 5 45–50: *Non mihi, quaerenti pessumdare cuncta, petitum | Caesareum caput est . . . Inscia quod crimen uiderunt lumina plector | peccatumque oculos est habuisse meum*. L. P. Wilkinson, *Ovid Recalled* (Cambridge, Eng., C. Univ. Press, 1955),



238-239, cites two passages in which Ovid compares his fate to that of Acteon: *Tristia* II 105-106 (continuing the line cited above) and *Met.* III 141-142, where the story of Acteon concludes with the general observation: *At bene si quaeras, fortunae crimen in illo / non scelus inuenies; quod enim scelus error habebat.* Wilkinson points out that the *Metamorphoses* were completed when Ovid left for Tomi and that therefore these lines may have been a general reflection, not personal, which he then applied personally in the *Tristia*. If the passage in the *Met.* is not a later revision inspired by his own fate, it was certainly an apt anticipation of his attitude towards his *error*. Thus W. H. Alexander, "The *Culpa* of Ovid" in *Classical Journal* LIII (1957/8), 319-325, accepting Durling's argument (above n. 5) that Ovid's real offense was to have been an immoral *praeceptor amoris*, argues that Augustus was waiting for an occasion to punish him, and that such an occasion was afforded when Ovid by chance saw Julia the Younger in the nude, to which he later made reference in the *Tristia* by drawing a parallel between his case and that of Actaeon as related in the *Met.*

13. For the flagrant adultery and scandalous conduct of the elder Julia during her husband Tiberius' withdrawal to Rhodes (a retirement perhaps motivated by his inability to endure and unwillingness to reveal to Augustus her conduct), see Tac. *Ann.* I 53, VI 51; and for Augustus' discovery thereof and exile of Julia to Pandateria, see the full account in Pauly-Wissowa-usw., *Real-Encyclopädie der class. Alt.-wiss.* X (19, publ. 1917), 901-903 under *Iulius* (-a) 550. The date was 2 B.C., see besides *RE* X (19), 902, V. Gardthausen, *Augustus und seine Zeit* (Leipzig, Teubner, 1895-1904), II 717 n. 23. For the younger Julia, daughter of the elder by Agrippa and husband of L. Aemilius Paulus, and her exile for adultery with D. Iunius Silanus in A.D. 8 (Tacitus, *Ann.* IV 71 4, speaks of her death in A.D. 28 after twenty years of exile), see *RE* X (19), 906-907 under *Iulius* (-a) 551. Scholars have generally rejected the statement that Julia was Ovid's Corinna made by Sidonius Apollinaris, *Carmen* 23 159-161: *et te carmina per libidinosa / notum, Naso tener, Tomosque missum / quondam Caesareae nimis puellae / ficto nomine subditum Corinnae*, see Schanz-Hosius II 209 at the end of § 8; *RE* X (19) 907 lines 30-33. Augustus' care in raising his daughter and grandchildren and his bitterness over the "failure" of the two Julias and of his grandson Agrippa Postumus is described in Suet. *Aug.* 63-65.

14. After five years, Augustus permitted Julia the Elder to move from the island of Pandateria, fifty miles off the Italian coast west of Cumae, to Rhegium, see Suet. *Aug.* 65 3. There she died shortly after himself in A.D. 14, see Tac. *Ann.* I 53 1, who blames her death on neglect and disease imposed by Tiberius. Julia the Younger lived for twenty years on the island of Trimerus in the Adriatic, some fifteen miles north of the "spur" of Italy, Monte Gargano in northern Apulia. There she died in A.D. 28; see Tac. *Ann.* IV 71 4. Tacitus says that Livia, jealous of the descendants of Augustus' first wife Scribonia (through the elder Julia) while they flourished, supported Julia the Younger in her adversity, presumably without the knowledge of Augustus and of Tiberius. Augustus left in his will instructions that neither Julia should be buried in his mausoleum, see Suet. *Aug.* 101 3.

15. That Augustus was himself a hypocrite indulging his own appetites while legislating severely against misconduct by others, is in itself unlikely and is specifically refuted by Suetonius, *Aug.* 71 1, where, after recounting various stories of improper behavior by Augustus, he concludes: *ex quibus siue criminibus*

*siue maledictis infamiam impudicitiae facillime refutauit et praesentis et posteræ uitæ castitate.* Suetonius gives considerable information on how much Augustus valued his friends and how lenient he was towards critics, see especially §§ 51, 66–67. In § 66 1–2, Suetonius notes that Augustus turned bitterly on two friends only: Salvidienus Rufus, who plotted revolt and was left to the senate to condemn; and Cornelius Gallus, whom he forbade his house and provinces because of his *ingratum et maliuolum animum*. Gallus may, indeed, also have tried to set himself too high as praefect of Egypt, see *RE* IV (8), 1344–1345 under *Cornelius* 164; also below n. 18.

16. That there were implications of political conspiracy, in part reflecting rivalry between the two branches of the family of Augustus, the descendants of Scribonia through Julia the Elder's marriages and the descendants of Livia through Tiberius and Drusus, her sons by her first husband, is suggested in the articles in *RE* X (19), 901 lines 48–57 (for the elder Julia, with doubt) and 907 lines 1–4 (for the younger Julia, with reference to an earlier conspiracy by her husband). Gardthausen, I 1101, thinks that the affair of the elder Julia with Iullus Antonius, the surviving son of Marc Antony, may have seemed to Augustus political, though Gardthausen denies that Julia had any interest in politics. His notes on the elder Julia, II 712–722, give the source material very fully. Suetonius, *Aug.* 65 4, connects the exiles of the Julias with that of Agrippa Postumus, which he attributes to the youth's increasingly intractable and wild disposition. The story told by Tacitus, *Ann.* I 6 1, that Tiberius alleged that Augustus had left orders for the execution of Agrippa after his own death, suggests that Augustus feared that Agrippa, the only surviving male of his own blood, might become a rallying point for opposition to Tiberius; see M. P. Charlesworth in *The Cambridge Ancient History* X (1934), 609–610. It should be added that S. C. Owen in the *Oxford Classical Dictionary* (1949), 631 under *Ovid* § 3 does not mention as a reason for Ovid's exile involvement in the adultery of Julia the Younger but rather suggests connection with "some scheme regarding the popular prince Germanicus which clashed with the dynastic aims of Livia and Tiberius, who obdurately refused to pardon the poet". This view assumes that Tacitus was correct in portraying Tiberius as jealous of Germanicus and that this jealousy dated back as early as A.D. 8. Involvement in the affair of Julia seems a readier and better attested cause.

17. On Ovid's "poems from exile" and on his efforts to secure relaxation of the severity of his relegation both by direct appeals to Augustus and Tiberius and through the intercession of friends (who apparently dropped away as time passed and hope weakened), see Wilkinson, *Ovid Recalled*, ch. X, especially pp. 359–365; Schanz-Hosius II 243–249. Though Jerome's chronicle places in A.D. 17 Ovid's death and burial, still at Tomi, this is generally thought to be a year too early since in *Fasti* I 223–226, Ovid makes Janus state that he prefers his new, gilded temple to the old and this would seem to imply that Ovid knew of the dedication of a restored temple by Tiberius on Oct. 18, A.D. 17, for which see S. B. Platner & T. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome* (Oxford, Ox. Univ. Press, 1929), 277 under *Ianus, aedes*. They cite for the year Tac. *Ann.* II 49 1 and for the day the *Fasti Amiternini* for (xu) k. Nou.: *Iano ad teathr.* (thus) *Marcelli in Corpus Inscr. Lat.* I 1 (ed. 2 1893, by Mommsen), pp. 245 (text), 332 (note to Oct. 18). There is however a similar note for Aug. 17, xui k. Sept., in the *Fasti Allifani*, p. 217, and *Vallenses*, p. 240, see note to this day on p. 325. Platner-Ashby think that Aug. 17 was the date of dedication of

this temple by C. Duillius in 260 B.C. and Oct. 18 that of the rededication by Tiberius in A.D. 17. It should be noted that the reconstruction had been begun by Augustus, who carried his work far enough to place in the temple a gilded statue brought from Egypt according to Pliny the Elder *NH* xxxvi 28 (ch. 5 or 4 in earlier eds.). Ovid may therefore have known of the new temple before its dedication.

18. For Cornelius Gallus, see above n. 16 and Schanz-Hosius II 170.

19. For Petronius, see Tac. *Ann.* XVI 18-19 and for Lucan XV 70 and XVI 17 (the suicide of his father Annaeus Mela); for both, see Schanz-Hosius II 494 (Lucan), and 514-515 (Petronius).

20. G. Highet, in his *Juvenal etc.* (Oxford, Clarendon Press, 1954), ch. III pp. 20-31, accepts the statement of the late biographies and notes that Juvenal was sent to Egypt (they say as a praefect of an auxiliary cohort, but this seems unlikely) for satirizing a favorite actor. But he holds that the objectionable verses could not be those now in *Sat.* 7 90-92 nor could the actor have been the notorious Paris, who died in A.D. 83. He concludes therefore that the account in a garbled reference to some lampoon in which court corruption was satirized under the alias of the deceased Paris and that Domitian, in umbrage, banished Juvenal to Upper Egypt about A.D. 93, thereby giving him the opportunity for the personal observations which he used in *Sat.* 15. Schanz-Hosius, II 566-567, and other scholars express great reservations; compare R. Syme, *Tacitus etc.* (Oxford, Clarendon Press, 1958), II 490 n. 9. If the story contains any truth, Juvenal would be an instance of a person exiled because of the political undesirability of his writing.

21. The *Senatus Consultum de Bacchanalibus*, *CIL* I 2 p. 437 no. 581, appears in most collections of inscriptions, for instance in H. Dessau, *Inscr. Lat. Sel.* I (1892), no. 18; C. G. Bruns & O. Gradenwitz, *Fontes Iuris Romani Antiqui* I (ed. 7 1909), p. 164 no. 36; S. Riccobono, *Fontes Iuris Romani Antejustiniani* I (ed. 2 1941), p. 240 no. 30. For translations into English, see E. H. Warmington, *Remains of Old Latin* IV (Loeb Class. Lib.; 1940), 255 no. 26 (with Latin text facing); N. Lewis & M. Reinhold, *Roman Civilization* I (Columbia Records of Civilization; New York, Col. Univ. Press, 1951), 472-473 under no. 176, where it is preceded by a translation of the relevant account in Livy XXXIX 8-19.

22. For translations of passages on the opposition to "foreign culture" in the second century B.C., see Lewis-Reinhold I 491-494; for fuller references, see Schanz-Hosius I (ed. 4 1927), 179-180. The principal instances are: Cato's opposition to the embassy of three philosophers sent from Athens in 155 B.C. in Plutarch, *Cato the Elder* 22 1-23 3 and Aul. Gell. VI 14 8; the banishing of Epicureans (by the senate?) in 173 or 154 B.C., Athenaeus XII 68=547a; a decree of the senate against philosophers and rhetoricians in 161 B.C. and an edict of the censors against Latin rhetoricians in 92 B.C., Suet. *de Rhet.* 1; the restriction of music to a Latin flautist and singer by the censors of 115 B.C., Cassiodorus *Chronicon* for the year 639. The study by A. Besançon, *Les adversaires de l'hellénisme à Rome pendant la période républicaine* (Paris, Alcan, 1910), is known to me only from a critical review in *Revue des Études Grecques* XXIV (1911), 338-340, where the first part is compared unfavorably to the relevant chapters in G. Colin, *Rome et la Grèce de 200 à 146 avant Jésus-Christ* (*Bibl. des Écoles franç. d'Ath. et de Rome* LXXXXIV; Paris, Fontemoing, 1905), namely I ch. ii, II ch. ii, and III ch. ii. The reviewer indicates that for the Ciceronian



period, Besançon is more concerned with the progress of Hellenism than with opposition to it.

23. Cicero does not advocate control of literature or thought by the state in his surviving works; it must remain uncertain whether he would have followed Plato in discussing this in a section on education in the *de Legibus* which is promised in III 13 29-30, but which either was never completed or has been lost.

24. Cicero's acquaintance with Catullus is attested by a poem, no. 49, addressed to him by Catullus. His knowledge of Lucretius' poem is attested by a brief reference in a letter to his brother Quintus of 54 B.C., *ad Q. fr.* II 9 3, and by Jerome's statement that Cicero corrected the poem for publication after Lucretius' death, and by the much questioned statement in the "Borgia" life of the poet that Lucretius showed his poem to Cicero for criticism; for these passages see C. Bailey, *T. Lucreti Cari etc.* I (Oxford, Clarendon Press, 1947), 1-3. For Cicero's opinion of Lucretius and Catullus and their contemporaries particularly the *poetae novi*, see E. Malcovati, *Cicerone e la poesia* (*Ann. della Fac. di Lett. e di Fil. della Univ. di Cagliari*; Pavia, Tipografia del Libro, 1943), 204-231.

25. For Atticus, see R. J. Leslie, *The Epicureanism of Titus Pomponius Atticus* (Diss. Columbia, printed by offset in Philadelphia, College Offset Press, 1950), who concludes that he combined a Roman interest in affairs with the desire to live a peaceful and reasonable life, so that his was not a true Epicureanism of withdrawal but a Romanized derivative. Atticus was willing to play a part "behind the scenes" in politics, see H. Ziegler, *Titus Pomponius Atticus als Politiker* (Diss. Munich 1926, printed in New York, The Stuyvesant Press, 1936). A pleasant imaginary "autobiography" of Atticus is M. Radin, *Epicurus my Master* (Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1949).

26. For Cicero's philosophical criticism of Epicurean doctrine, see for example Mary N. P. Packer, *Cicero's Presentation of Epicurean Ethics* (Diss. Columbia Univ., New York, 1938), who refers on pp. 4-5 to earlier studies. Philippson does not analyze Cicero's attitude towards the various schools in his general remarks on Cicero's "Philosophische Schriften" in *RE* Reihe 2 VII (13) 1173-1190 under *Tullius* 29. H. A. K. Hunt, *The Humanism of Cicero* (Carlton, Melbourne Univ. Press; London & New York, Cambridge Univ. Press, 1954), 209-210, dismisses Epicureanism in a brief paragraph. Cicero used Epicureanism as one of his criticisms of Piso in his attack of 55 B.C., see for example *in Pis.* 16 37, 28 68, 38 92, but he admits that Piso used philosophy only as an excuse for self-indulgence. For Epicureanism at Rome in Cicero's day, see P. Giuffrida, *L'Epicureismo nella letteratura latina nel I secolo a. C.*, (R. Univ. di Torino, *Pubbl. della Fac. di Mag.*), of which vol. I (Turin, Paravia, 1940) discusses Philodemus, and II (Turin, Gheroni, 1950) Lucretius and Catullus. The English summary on pp. 153-158 of E. J. Boerwinkel, *Bugerschap en Individuele Autonomie: Epicurus en Epicureïsme in het Oordeel van Lucretius en Cicero* (Diss. Utrecht, Amsterdam, Paris, 1956), suggests a primarily psychological approach. Lucretius, he feels, was unable wholly to reconcile his Roman traditions with his Epicureanism and thus became a lonely figure, with no social contacts or disciples. Cicero's ultimate failure in the face of Caesar's dictatorship intensified in him a Stoic belief that one cannot separate civilian duty from personal interest and thus made him critical of the attempts of his Epicurean friends to do so.

27. A. Rostagni, *La letteratura di Roma rep. ed. aug.* (Bologna, Capelli, reprint 1949), 379, says of Ovid's relegation: "Certo Augusto non poteva approvare una forma di poesia che contravveniva così direttamente al suo programma di restaurazione morale e matrimoniale."

28. That Augustus was a "hypocrite" in his "restoration of the republic" is the argument of Tacitus in the opening sections of the *Annals*; an argument forcefully presented by R. Syme, *The Roman Revolution* (Oxford, Clarendon Press, 1939), and moderately by J. Buchan, *Augustus* (London, Hodder & Stoughton; Boston, Houghton Mifflin, 1937), to mention only two of many studies.

29. The sincerity of Augustus is maintained in M. Hammond, *The Augustan Principate etc.* (Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1933); see also F. E. Adcock in *Camb. Anc. Hist.* X (1934), 590-596.

30. For the "orthodox" theory of the "mixed constitution", see M. Hammond, *City-State and World State etc.* (Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1951), and, particularly for Polybius, K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity* (New York, Columbia Univ. Press, 1954), and, for Cicero, the introduction to G. H. Sabine & S. B. Smith, *Cicero on the Commonwealth* (Columbus, Ohio State Univ. Press, 1929). That this was not the only political theory held among the Greeks is argued by E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (London, Jonathan Cape; New Haven, Yale Univ. Press, 1957). Though Augustus' education was cut short at nineteen, when he returned from his studies at Apollonia to take up the inheritance of Caesar, and though what Suetonius says of his studies in *Aug.* 84-89 does not emphasize philosophy, it seems likely that he would have been familiar with the principal works of Greek political philosophy and might well have known Cicero's works; see for his education Gardthausen, *Augustus usw.* I 50-51, II 21-22 notes 16-19.

31. For the social policy of Augustus, see H. Last in *Camb. Anc. Hist.* X 425-464. That the chief piece of legislation, the *lex Iulia et Papia Poppaea*, failed of its aim to encourage marriage and the raising of families at least among the senatorial and equestrian classes, if not throughout the Roman citizenry, is beside the point. For its scope and failure, there is a good but unpublished thesis in the Harvard University Archives by Father J. H. Fichter, *The Sociological Implications of the Lex Iulia et Papia Poppaea: An Analysis of a Legislative Technic of Social Control* (Diss. Harvard, unpubl., 1947).

32. For Cicero's theory of the *princeps*, see E. Lepore, *Il Princeps Ciceroniano etc.* (Naples, Ist. Ital. per gli Studi Storici, 1954). For the conflict between this ideal and the monarchical in Cicero's day, see E. Meyer, *Caesars Monarchie und das Principat des Pompejus usw.* (Stuttgart & Berlin, Cotta, ed. 3 1922). He concludes, p. 548: "sondern der wahre Vorgänger des Principats Augustus ist Pompejus, es ist die Staatsgestaltung, deren Bild Cicero in der Schrift vom Staat entworfen und deren Durchführung er von Caesar in der Marcellusrede gefordert hatte." Syme, *Rom. Rev.* 319, denies Cicero's direct influence: "The revolutionary Augustus exploited with art and with success the traditional concepts and the consecrated vocabulary of Roman political literature, much of it, indeed, in no way peculiar to Cicero etc.", and, p. 321: "Only a robust faith can discover authentic relics of Cicero in the Republic of Augustus: very little attention was paid to him at all, or to Pompeius." I would prefer on this point Meyer to Syme.

33. Augustus, *Res Gestae* 34 2, describes the awards made to him in gratitude for his restoration of the state from his own power to the control of the Senate and Roman People. These were the title *Augustus*, laurel garlands on his doorposts, the *corona ciuica*, and: *clupeus aureus in curia Iulia positus quem mihi Senatum Populumque Romanum dare uirtutis clementiaeque iustitiae et pietatis causa testatum est per eius clupeï inscriptionem*; see the notes to J. Gagé, *Res Gestae etc.* (Publ. de la Fac. des Lettres de l'Univ. de Strasbourg, Textes d'Étude 5; Paris, Les Belles Lettres, ed. 2 1950), 143-147, especially for the shield, pp. 146-147. The actual inscription seems to be copied by an inscription from Potentia, *CIL* IX 5811=Dessau, *Ins. Lat. Sel.* 82: *S.P.q.R. Augusto dedit clupeum uirtutis clementiae iustitiae pietatis causa*. Gagé also points to the celebration of these virtues by Horace in his Roman Odes, III 1-6. For their later history see, besides the references in Gagé, M. P. Charlesworth, "The Virtues of a Roman Emperor etc." in *Proceedings of the British Academy* XXIII (1937), being the *Raleigh Lecture* for 1937 (separately publ. at London, Humphrey Milford, 1937). Charlesworth, p. 9, remarks: "The emphatic position in which Augustus records this presentation reveals the pride that he took in it; these four virtues represent the sum of qualities which philosophers had decided to be essential to the good ruler, and there can be little doubt that Augustus wished to show that in himself these four virtues had been finally realized, that he was himself the pattern of the good ruler, and an example for all time."

34. See M. Hammond, "Hellenistic Influences on the Structure of the Augustan Principate" in *Memoirs of the Am. Acad. in Rome* XVII (1940), 1-24.

35. Plato's principal "attacks" on poetry are in *Rep.* II 377a-398b, where he attacks them for teaching myths unworthy of the gods and heroes, and X 606e-608b, where he again attacks primarily Homer's unworthy portrayals of gods and heroes and only secondarily lyric poetry that encourages self-indulgence. The passages translated are 607a and 608a-b. When Plato dismisses the poets from the city in 398a, he does so with compliments and perfume and garlands, not with the bitterness which Augustus displayed towards Ovid, who had to flee by night.

36. W. W. Jaeger, *Paideia* (Eng. trans. by G. Highet, Oxford, Blackwell) II (1944), 214; I have not attempted to collate the various editions and printings of *Paideia*. In Prof. Jaeger's statement, as in his whole discussion of Plato's attack on "music" in pp. 211-230, there is an identification of morality, education, and the common weal. Prof. Jaeger is too confident when he states that "we [moderns] feel absolutely certain that the enjoyment of a work of 'art' has nothing to do with morality". Very relevant to the question of the *Ars Amatoria* is the discussion by Judge Learned Hand in *The Bill of Rights* (Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1958), 62-63, of judicial support given to legislation against words which have "a substantial tendency to deprave or corrupt the readers by inciting lascivious thoughts or by arousing lustful desires". Judge Hand concludes that "it is for the legislature to determine what are the not 'impermissible limits' by balancing the evil of those lustful emotions that the language may excite against depriving the author and his audience of the benefit of what he has to say".

37. Aristophanes, *Frogs*, 1008-1010; the whole "balancing" of the utterances of the poets is based on the concept of their being "weighty" advice. This theme could, of course, be followed throughout Greek and Latin literature, see above n. 4.



38. Pliny defends his writing of light verse in *Ep.* IV 14, where he cites Catullus 16 5-8, beginning: *nam castum esse decet pium poetam / ipsum, uersiculos nihil necesse est.* See also *Ep.* V 3 and further references in Schanz-Hosius II 663. Compare Apuleius *Apol.* 11, where the same verses are cited in a similar defense of lewd writing.

39. The view of E. Marmorale, *La questione Petroniana* (Bari, Laterza, 1948), that the Petronius of the *Satyricon* belonged in the third century has been generally and violently rejected; see H. C. Schnur, "Recent Petronian Scholarship" in *The Classical Weekly* L.10 (Mar., 1957, whole no. 1221), 136 & 141, who concludes: "The Neronian period for Petronius is (*pace* Marmorale) established more securely than ever."

40. For the "burning of books" in antiquity, see A. S. Pease, "Notes on Book-burning" in *Munera Studiosa* (Studies in Honor of W. H. P. Hatch edited by M. H. Shepherd jr. and S. H. Johnson; Cambridge, Mass., Episcopal Theol. School, 1946), 145-160. For the expulsion of philosophers on political grounds, see G. Boissier, *L'Opposition sous les Césars* (Paris, Hachette, 1875 and later reprints), 97-105. Boissier devotes the bulk of this book to "literary" opposition, and begins this with Ovid, pp. 107-159. On p. 144, he disputes the view prevailing in his day that Ovid's involvement with Julia was the real cause of his exile and holds that this was only a pretext; the real cause was that Augustus made Ovid suffer for the general corruption of which he had been the "master". Boissier also regards Petronius, Lucan, Tacitus, and Juvenal as "writers of the opposition". For the connection of the Roman emperors with literature, whether as authors, patrons, or critics, see Henry Bardon, *Les Empereurs et les Lettres latines d'Auguste à Hadrien* (*Coll. d'Études anc.*, publ. par l'Assoc. Guill. Budé; Paris, Les Belles Lettres, 1940). In ch. II, pp. 63-103, Bardon argues that Augustus' attempt to enlist literature in support of his program was successful only in part and he concludes on p. 103: "La politique littéraire d'Auguste est essentiellement un échec." He concludes his discussion of Ovid in pp. 90-96 as follows: "Ovide, trop superficiel pour devenir un second Virgile, n'a vu dans l'Empereur que le maître suprême et a créé à Rome la poésie courtesane."

41. Suet. *Aug.* 28 2: *quodam etiam edicto his uerbis testatus est: "ita mihi saluam ac sospitem rem p. sistere in sua sede liceat atque eius rei fructum percipere, quem peto, ut optimi status auctor dicar et moriens ut feram mecum spem, mansura in uestigio suo fundamenta rei p. quae iecero.* That Augustus might well have regarded Ovid as one who had undermined not only morals but the state may be suggested by a remark attributed by Macrobius, *Sat.* II 4 18, to Augustus. When he was visiting the house of Cato the Younger, one Strabo criticized the stubborn opposition of Cato, presumably to the new order being introduced by Caesar. Augustus replied: *quisquis praesentem statum ciuitatis commutari non uolet, et ciuis et uir bonus est.* Macrobius comments: *satis serio et Catonem laudauit et sibi nequis adfectaret res nouare consuluit.* In *Dialogus de Oratore* 41, Maternus (speaking for Tacitus ? see above n. 2) argues that a state subject to civil dissension affords the right conditions for the development of oratory, but that the imperial peace provides other equally good advantages and concludes: *nunc, quoniam nemo eodem tempore assequi potest magnam famam et magnam quietem, bono saeculi sui quisque citra obtreactionem alterius utatur.*

ADDENDUM

While this article was in press, there appeared an important commemorative volume of *Ovidiana etc.*, edited by N. I. Herescu (Paris, Les Belles Lettres, 1958). Among its many excellent articles, two bear directly on the exile of Ovid:

D. Marin, "Intorno alle cause dell'esilio di Ovidio" on pp. 406-411, claims that the *maxima causa* of Ovid's exile was his atheistic and rational view of life, which was basically alien to Roman traditions of religion and ethics. These, in his day, were moving towards monotheism.

R. Marache, "La révolte d'Ovide exilé contre Auguste" on pp. 412-419, maintains that the exiled Ovid's self-humiliation and pleas for pardon do not veil his continuing revolt against the attempt of Augustus to make poetry conform to the needs of politics and standards of morality.





## DER FRIEDE ALS GEFAHR

### ZUM ZWEITEN EINSIEDLER HIRTENGEDICHTE

VON HARALD FUCHS

ALS Werner Jaeger vor mehr als vierzig Jahren von Basel und seiner Universität Abschied nahm, wo er als jugendlicher Inhaber des Lehrstuhls für Griechische Sprache und Literatur in zwei kurzen Semestern zu ungewöhnlicher Wirkung gelangt war (Sommer 1914; Winter 1914/15), hat er, bevor er die Schweiz verliess, zusammen mit seinem Kollegen und Freunde Johannes Stroux die Stiftsbibliothek zu St. Gallen aufgesucht und dort im Hinblick auf Eduard Nordens soeben erschienenen Ennius-Buch eine Handschrift mit dem Text des Orosius nachgeprüft.<sup>1</sup> Die Zeilen, die ihm von seinem Hamburger Schüler, der in Basel Strouxens dritter Nachfolger geworden ist, zum siebzigsten Geburtstage gewidmet werden, beschäftigen sich mit einer lateinischen Handschrift, die sich in einem anderen bedeutenden Kloster der Schweiz befindet, mit dem Codex 266 der Stiftsbibliothek zu Einsiedeln, der unter mancherlei Texten zwei sonst nirgends überlieferte Gedichte auf den Kaiser Nero enthält.<sup>2</sup> Beide Gedichte, deren Verfasser nicht bekannt ist,<sup>3</sup> liegen in arg entstelltem Zustande vor. Während aber im ersten Gedichte, das die göttliche Stimme des Kaisers rühmt, nur Einzelheiten unsicher bleiben,<sup>4</sup> ist das zweite Gedicht, das von der gegenwärtigen Segenszeit handelt, noch nicht einmal als Ganzes befriedigend gedeutet worden. Vielleicht jedoch kann bei einem neuen Versuche, seinen Sinn zu erfassen, einiges gewonnen werden.

Zwei Hirten, Mystes und Glyceranus,<sup>5</sup> führen ein Gespräch. Dieses beginnt mit der an Mystes gerichteten Frage, warum er so schweigsam sei. Die Erwiderung lautet:

I

curae mea gaudia turbant:

cura dapes sequitur, magis inter pocula surgit,  
et gravis anxietas laetis incumbere gaudet.

Noch zweimal äussert sich der Angeredete mit derselben Zurückhaltung:

7

altius est, Glycerane, aliquid, non quod patet: erras

und

9

quod minime reris,<sup>6</sup> satias mea gaudia vexat.

Endlich findet er sich bereit, die Gründe für seine Sorgen darzulegen.<sup>7</sup> Nachdem er mit seinem Gefährten unter einem Baume Platz genommen hat,<sup>8</sup> schildert er, ausgehend von einem bäuerlichen Feste, das sich dem Blicke darbietet,<sup>9</sup> in dankbarer Anteilnahme das Glück der zum Frieden gelangten Welt:

- 15     cernis ut attrito diffusus caespite pagus<sup>10</sup>  
        annua vota ferat sollemnesque imbuat aras?<sup>11</sup>  
        spirant templa mero, resonant cava tympana palmis,<sup>12</sup>  
        Maenalides teneras ducunt per sacra choreas,  
        tibia laeta canit,<sup>13</sup> pendet sacer hircus<sup>14</sup> ab ulmo  
 20     et iam nudatis cervicibus exuit exta.<sup>15</sup>  
        ergo num dubio pugnant discrimine nati  
        et negat huic aevo stolidum pecus aurea regna?<sup>16</sup>  
        Saturni rediere dies, † redit astrea certos<sup>17</sup>  
        totaque in antiquos redierunt saecula mores.  
 25     condit securas tuta<sup>18</sup> spe messor aristas,<sup>19</sup>  
        languescit senio Bacchus,<sup>20</sup> pecus errat in herba,  
        nec gladio metimus<sup>21</sup> nec clausis oppida muris<sup>22</sup>  
        bella tacenda parant; nullo iam noxia partu  
        femina, quaecumque est,<sup>23</sup> hostem parit, arva iuventus<sup>24</sup>  
 30     nuda fodit<sup>25</sup> tardoque puer domifactus aratro  
        miratur patriis pendentem sedibus ensem.<sup>26</sup>  
    . . . . .  
 35     nunc tellus inculta novos parit ubere fetus,  
        nunc ratibus tutis fera non irascitur unda.  
        mordent frena tigres, subeunt iuga saeva leones.<sup>27</sup>  
        "casta fave Lucina, tuus iam regnat Apollo."<sup>28</sup>

Die Schilderung der Segenszeit, die im Leben der Gegenwart die *Saturnia regna* Vergils verwirklicht sieht, ist mit ihren verschiedenen Aussagen, die sich nur am Ende ins Unerfüllbare verlieren,<sup>29</sup> im ganzen leicht verständlich. An zwei Stellen jedoch hat man geglaubt mit einer Anspielung rechnen zu müssen, die der Leser zu enträtseln habe. Die eine dieser Stellen, V. 21ff., ist sprachlich nicht gesichert,<sup>30</sup> wird aber in der entscheidenden Bemerkung, die vom Verhältnis des *stolidum pecus* zu den *aurea regna* spricht, gewiss nicht, wie man gemeint hat, auf eine "factiöse Opposition", einen Widerstand geradezu vom Ausmasse der Pisonischen Verschwörung, anspielen wollen,<sup>31</sup> sondern ganz schlicht nur die Einordnung der Tiere in die Friedenswelt bezeichnen.<sup>32</sup> Die andere Stelle ist der Abschluss des Gedichtes, wo in wörtlicher Wiedergabe der 10. Vers der vierten Ekloge Vergils begegnet: *casta fave Lucina, tuus iam regnat Apollo*. Hier liess sich leicht im Herrscher Apoll der sangesfreudige Kaiser Nero erkennen,<sup>33</sup> und nur die Deutung der Lucina war auf einige Kühnheit angewiesen. Hatte

man sich aber auch dieser Schwierigkeit entledigt — etwa indem man Lucina als Diana und damit als Schwester des Nero-Apoll auffasste<sup>34</sup> oder indem man des Kaisers Mutter Agrippina in ihr geehrt fand<sup>35</sup> — dann blieb doch immer noch die Absicht des ganzen Gedichtes fraglich. Wie sollten sich die *curae* des Hirten Mystes vor einem so glänzenden Friedenszustande rechtfertigen lassen?

In der umfassenden Erklärung des Gedichtes, die vor kurzem von Wolfgang Schmid vorgelegt worden ist, wird eine Äusserung des Lukrez zur Hilfe herangezogen.<sup>36</sup> In seinem vierten Buche warnt Lukrez vor den Gefahren, denen der Mensch in der Liebe ausgesetzt ist. Der Verliebte wird zum Verschwender: was die Väter erworben haben, wird für kostbare Kleidung ausgegeben, für Spiel und Trunk, für Salben und Kränze —

1133      nequiquam, quoniam medio de fonte leporum  
                 surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat.

Wie Schmid meint, hat "diese bisher von den Erklärern des Anonymus trotz aller Parallelenjagd noch nie zur Deutung herangezogene Lukrezstelle unserm Dichter zweifellos vorgeschwebt." An der Richtigkeit dieser Behauptung wird man freilich sofort zweifeln, wenn man erwägt, in welchem Zusammenhange das "berühmte Melancholienmotiv" bei Lukrez erscheint. Denn es handelt sich dort nur um eine Störung der Liebesfreuden, wie sie sich nach Lukrezens Schilderung ereignet, wenn der Verliebte Gewissensbisse über sein faules und nichtsnutziges Leben empfindet, wenn die Freundin ein verletzendes Wort gesprochen hat oder wenn sie ihn durch ihr Verhalten eifersüchtig werden lässt. Aber selbst wenn die betreffenden Worte für sich allein, als abgelöstes "Melancholienmotiv", eine Wirkung hätten ausüben können — was wäre gewonnen, wenn der Hirt Mystes nur so melancholisch wäre, wie es ein *δύσθυμος*<sup>37</sup> eben sein kann? "Unser Dichter hat kunstreich das lukrezische Melancholienmotiv mit der *aetas aurea*-Thematik der vierten Vergilekloge verknüpft und will seinen Mystes sagen lassen: 'So, nun kannst du das Übermass des Glücks ermessen, das wahrhaft dazu angetan ist, melancholisch zu machen!' Die *felicitas temporum* ist so vollkommen, dass in ihr als einziges Negativum jenes *amarum* denkbar ist, wie es nach Lukrez selbst oder richtiger gerade aus der Wonne der Blütenpracht aufsteigen kann." "Wollte man den Sinngehalt des ganzen Gedichtes auf eine knappe Formel bringen, so könnte man etwa paraphrasieren: 'tantam esse aureae aetatis felicitatem, ut nullae sint curae nisi quae fluunt ex ipsa securitate et bonorum abundantia.'"  
Dabei aber wäre die besondere "artifizielle" Wendung des Gedankens "von einer gewiss leisen, aber doch unüberhörbaren Ironie umspielt:



‘welch herrliche Zeiten beschert uns die neue Aera — vor lauter *securitas* nur *curae*’.”

Wir möchten meinen, dass nur wenige Leser bereit sein werden, das Gedicht in dieser Weise als Darstellung des “ennui passionel” aufzufassen.<sup>38</sup> Die überspitzte Deutung, die, von einem ganz andersartigen Satz des Lukrez ausgehend, einer “artifiziellen argutezza” zu ihrem Recht verhelfen will, ist aber doch insofern nicht ohne Belang, als sie erweist, dass in den vorgezeichneten Bahnen keine Fortschritte mehr zu erzielen sind. Man wird sich also nach anderen Möglichkeiten der Erklärung umsehen müssen.

Verfolgt man den Gedankengang des Gedichtes, so wird man feststellen, dass der letzte Vers, der aus Vergils vierter Ekloge stammt, ganz unvermittelt an das, was vorangeht, anschliesst. Damit aber verstärkt sich der Verdacht, der aus stilistischen wie auch aus sachlichen Gründen sofort entsteht, dass der Vers nicht etwa vom Dichter selbst übernommen, sondern von fremder Hand hinzugefügt ist. Tilgt man den Vers, den in Wahrheit ja noch niemand überzeugend hat erklären können,<sup>39</sup> so ist das Gedicht nach unten hin offen, genauer gesagt: es ist unvollständig, und gerade diese Unvollständigkeit muss den Anlass dazu gegeben haben, dass der Vers beige geschrieben wurde. Die Ausführungen des Mystes hätten sich dann also nicht auf den Preis der Segenszeit beschränkt, sondern auch noch etwas anderes vorgebracht, und dieses andere muss eben das gewesen sein, worauf sich seine *curae* richteten.<sup>40</sup> Um das Verlorene wiederzugewinnen, empfiehlt es sich, zunächst noch einmal die Aussagen über die *curae* selbst näher zu betrachten.

An zwei Stellen gibt der Dichter zu erkennen, welcher Art die *curae* sind, unter denen sein Mystes leidet. In V. 1ff. spricht er davon, dass sie sich gerade bei Schmaus und Trunk einfinden und als *gravis anxietas* alle Freuden zu verderben lieben,<sup>41</sup> in V. 9 lässt er die Bedrängnisse ohne nähere Erläuterung aus der *satias* entstehen. Dass hier mit dem einen kurzen Worte das Wesentliche enthüllt wird, bekundet der dem sechsten Buch der Aeneis entnommene Anfang des Verses (*quod minime reris . . .*), der auf eine besonders wichtige Mitteilung hinweist.<sup>42</sup> Fragt man sich, was mit der *satias* gemeint sei,<sup>43</sup> so wird man sich an griechische Verse erinnern, in denen vom *κόπος* und der aus diesem entstehenden *ὑβρις* die Rede ist.<sup>44</sup> *ὑβρις* ist aber auch die Gefahr, welche ganzen Staaten bei unerwartetem Wohlergehen droht,<sup>45</sup> und ebenso kann, wie die Griechen gesehen haben, selbst der unter Opfern errungene Sieg und der von jedermann begehrte Friede durch den Anreiz zum Missbrauch ins Verderben führen.<sup>46</sup> Freilich hat man

im uneinigen Griechenland die zerstörende Wirkung eines gesicherten Friedens nicht oft erleben können. Umso tiefer ist sie im römischen Reiche empfunden worden, dem seit der Unterwerfung der Oikumene immer wieder längere Zeiten der Ruhe beschieden waren.

Den Römern sind wie überall so auch in der Beurteilung des Friedens die Erfahrungen der Griechen zustatten gekommen. Schon die Rede, die Cato nach der Überwältigung Makedoniens für die vom römischen Siegesrausch bedrohten Rhodier gehalten hat, scheint griechische Beobachtungen in sich aufgenommen zu haben: *scio solere plerisque hominibus rebus secundis atque prolixis atque prosperis animum excellere atque superbiam atque ferociam augescere atque crescere . . . advorsae res edomant et docent, quid opus siet facto, secundae res laetitia transvorsum trudere solent a recte consulendo atque intellegendo.*<sup>47</sup> Kurz danach hat Polybios, als er, von den Fragestellungen der griechischen Staatslehre ausgehend, die römische 'Verfassung' beschrieb, an dieser als einen ihrer wichtigsten Vorzüge gerühmt, dass sie das Volk gerade auch im Frieden vor dem Verderben zu bewahren wisse — dann wenn die ἔξωθεν φόβοι fehlen und wenn die Bürger zum Übermute neigen: ὅταν . . . ἀπολυθέντες τῶν ἐκτὸς φόβων ἐνδιατρίβωσι ταῖς εὐτυχίαις καὶ περιουσίαις ταῖς ἐκ τῶν κατορθωμάτων, ἀπολαύοντες τῆς εὐδαιμονίας, καὶ ὑποκολακεύόμενοι καὶ ῥαθυμοῦντες τρέπωνται πρὸς ὕβριν καὶ πρὸς ὑπερφηανίαν, ὃ δὴ φιλεῖ γίνεσθαι.<sup>48</sup> Vielleicht dachte er dabei nicht nur an die allgemeinen Lehren von den Gefahren des Friedens,<sup>49</sup> sondern im besonderen auch an die Behauptung, dass der ältere Scipio sich einst aus dem Grunde gegen die Zerstörung des von ihm besiegten Karthago ausgesprochen habe, weil es ihm nützlich zu sein schien, die Furcht vor der Nachbarstadt als Zuchtmittel für die Römer zu erhalten (γείτονα καὶ ἀντίπαλον αὐτοῖς φόβον ἐς αἰὶ καταλιπεῖν, ἵνα μὴ ποτε ἐξυβρίσειαν ἐν μεγέθει τύχης καὶ ἀμεριμνία).<sup>50</sup> Später, als das Schicksal Karthagos noch einmal zur Erörterung stand, hat sich ein anderer Scipio in ähnlicher Weise geäußert,<sup>51</sup> und durch ihn, dessen Anschauungen von Poseidonios und Sallust verbreitet wurden,<sup>52</sup> ist die Vorstellung von dem heilsamen Zwange des *metus hostilis* zum festen Besitz geworden.<sup>53</sup> Noch bezwingender freilich war der schlichte Grundgedanke, dass der Friede den Menschen zum Übermut verführe. Auf diesen Gedanken und die entsprechenden Beispiele hat Catull zurückgegriffen, als er sich in der verzehrenden Hingabe an Lesbia zur Besinnung rief:

otium, Catulle, tibi molestum est:  
otio exsultas nimiumque gestis.  
otium reges prius et beatas  
perdidit urbes.<sup>54</sup>

In der Kaiserzeit, da alle Welt vom Frieden sprach, haben die früheren Vorstellungen vom Übermut an Bedeutung verloren.<sup>55</sup> Die Gefahren wurden jetzt vielmehr in der Erschlaffung gesehen,<sup>56</sup> als deren Ursache, wenn man nicht das Schicksal verantwortlich machen wollte,<sup>57</sup> die neuen Möglichkeiten des Lebensgenusses und das Fehlen eines allgemeinen geistigen Wettbewerbes<sup>58</sup> begriffen wurden. So hat schon der ältere Seneca über den geistigen Niedergang geklagt:<sup>59</sup> *quidquid Romana facundia habet quod insolenti Graeciae aut opponat aut praeferat, circa Ciceronem effloruit . . . in deterius deinde cotidie data res, sive luxu temporum (nihil enim tam mortiferum ingeniis quam luxuria est) sive <quod>,<sup>60</sup> cum praemium pulcherrimae rei cecidisset, translatus est omne certamen ad turpia multo honore quaestuque vigentia, sive fato quodam, cuius maligna perpetuaque in rebus omnibus lex est, ut ad summum perducta rursus ad infimum, velocius quidem quam ascenderant, relabantur. torpent ecce ingenia desidiosae iuventutis nec in unius honestae rei labore vigilatur: somnus languorque ac somno et languore turpior malarum rerum industria invasit animos.* Ähnliche Erkenntnisse wurden ein Jahrhundert lang, bis die Empfindungen sich abstumpften, von den verschiedensten Standorten aus vorgebracht. Am meisten wird der Verfall der Redekunst bedauert,<sup>61</sup> aber auch das Nachlassen der wissenschaftlichen und künstlerischen Leistungen wird mit Beschämung festgestellt.<sup>62</sup> Das Gefühl des ganzen Jahrhunderts hat Juvenal in Worte gefasst, als er sagte:<sup>63</sup>

nunc patimur longae pacis mala, saevior armis  
luxuria incubuit victumque ulciscitur orbem.

Zu den Äusserungen dieser Art scheint auch das zweite Einsiedler Gedicht zu gehören. Der Friede und seine Wohltaten werden hier mit natürlicher Lebensfreude anerkannt, gleichzeitig aber machen sich Besorgnisse geltend: V. 9 *satias mea gaudia vexat*. Im verlorenen zweiten Teile des Gedichtes wird also von den Gefahren dieses Friedens die Rede gewesen sein, und zwar wohl derart, dass an die Schwäche der menschlichen Natur erinnert wurde, die ein solches uneingeschränktes Glück kaum zu ertragen vermöge.<sup>64</sup> *subit quippe etiam ipsius inertiae dulcedo, et invisa primo desidia postremo amatur.*<sup>65</sup> Der Ausklang freilich muss ein Bekenntnis zum Kaiser gewesen sein, wie es der höfischen Dichtung entsprach. Dort mag der andere der beiden Hirten die Befürchtungen seines Gefährten mit dem Glauben an die Begnadung des jungen Herrschers überwunden haben.



## ANMERKUNGEN

1. Das Ergebnis der Prüfung ist mitgeteilt im *Hermes* 51, 1916, 310ff.
2. Die Gedichte entdeckt zu haben, ist eines der frühen Verdienste von Hermann Hagen (geb. 1844, Dozent an der Universität Bern seit 1865). Der Fund ist veröffentlicht im *Philologus* 28, 1869, 338ff. (mit "befremdlichen Einleitungsworten") und von Hagen selbst erläutert worden in den *Jahrbüchern für Philologie* 103, 1871, 139ff. (mit Erklärung jener "Einleitungsworte"). Den Inhalt der aus verschiedenen Stücken zusammengesetzten Handschrift, die auch für die Gedichte des Hrabanus Maurus der einzige Textzeuge ist, verzeichnet der *Catalogus codicum Einsidlensium* von P. Gabriel Meier (Leipzig 1899; dort S. 239ff.). Der überlieferte Text der Gedichte ist sorgfältig überprüft von Stephan Lösch in seiner gehaltreichen Dissertation "Die Einsiedler Gedichte", Tübingen 1909, 8ff.; dort vor dem Abdruck der Gedichte (S. 1ff.) eine Photographie der beiden in Betracht kommenden Seiten der Handschrift (10. Jhdt.). Neueste Ausgabe, ebenfalls mit Abbildung dieser beiden Seiten, in: T. Calpurnii Siculi *De laude Pisonis et Bucolica* et M. Annaei Lucani *De laude Caesaris (Einsidlensia quae dicuntur carmina)*. Édition, traduction et commentaire par Raoul Verdière (= Collection Latomus 19), Berchem-Bruxelles 1954 (Photokopie Taf. 4/5 vor S. 91; bereinigter Text der Gedichte mit Apparat 210ff.; Verzeichnis der Abkürzungen 91ff.; Kommentar 265ff.; Index verborum 270ff.; Einleitung: über den Dichter 43f.; über die Abfassungszeit 45f.; über die in den Hirten dargestellten Zeitgenossen 62ff.; Verzeichnis der früheren Ausgaben 10, der Erläuterungsschriften 12f.); jüngere Ausgaben ferner von G. Giarratano, zusammen mit den *Bucolica* des Calpurnius und Nemesian, Turin, Paravia, 1924, neubearbeitet 1951, sowie von J. W. u. A. M. Duff, in den *Minor Latin Poets* der Loeb Library, 1934, berichtigte Auflage 1935. Neben Verdières fleissiger, aber im ganzen unbefriedigender Arbeit (verwirrend die neue Verszählung) stehen die etwa gleichzeitigen Aufsätze von Wolfg. Schmid, *Bonner Jahrbücher* 153, 1953, 63ff. (mit dem Nachtrag *Hermes* 83, 1955, 124ff.), von E. Bickel, *Rhein. Mus.* 97, 1954, 193ff. (mit deutscher Übersetzung) und von W. Theiler, *Studi italiani di filologia classica* 27/28, 1956, 565ff.
3. Man hat auf Lucan geraten (Lösch, Maciejczyk [u. Anm. 39], Herrmann [*Mélanges P. Thomas*, Brügge 1930, 435], Verdière) und auf Calpurnius Piso (Groag, *RE* 3, 1899, s. v. Calp. Piso 1379, so auch Bickel 195ff.); Verdière 43.
4. Die Erklärung ist zuletzt von Schmid und Theiler gefördert worden. Einer erneuten Behandlung bedürfen vor allem die folgenden Stellen: 17 *et me sidereo* † *corrumpit* † *Cynthius ore: corruptit* Peiper, andere anderes, jetzt *convenit* Theiler 571, *mi* . . . *confulsit* oder *colluxit* Schmid 90f.; erwartet wird *est adfatus* (*corrumpit* dann also entstellter Hinweis auf eine 'Korruptel', der das richtige Wort verdrängt hat?). — 25f. † *carminibus* † *virgo furit et canit ore coacto* / *fas mihi sit vidisse deos, fas prodere* † *mundum* † : 25 *carmine* *ceu* Ribbeck, *carmine uti* Baehrens, *bacchor ceu* Theiler 573, nicht überzeugend; 26 *mun-do* Hagen, *numen* Maguinness (nicht Maciejczyk, wie Verdière angibt; vgl. Schmid 84 Anm. 78); beide Verse werden von Schmid 84f. als Parenthese verstanden. — Vor 27 wohl Verlust eines Verses, in dem der Kaiser mit seinem Namen eingeführt wurde (*Caesar*, wie Calp. Sic. 4, 87. 94. 97. 143): Fuchs. — 35 *venerat ad modulos doctarum turba sororum: advenerat modulos* im Sinne von *adveneratur*

Theiler 574, wohl nach Apul. *Socr.* 5 p. 131 Oudend. (= *Thes. Ling. Lat.* 1,830,29): bedenklich. — 42/44 <venit Maeonides: carmen tale esse perenne / clamavit sacer ille pater, cui> plurima barba / albaque caesaries pleno radiabat honore: <...> Theiler 575f., im Gedanken mit Recht wie Baehrens, im Ausdruck nicht glücklich (unschön *clamavit* sowie *carmen tale* mit verschobener Wortstellung und obendrein mit Vokalverschleifung zum 5. Fuss; zur Verschleifung s. Bücheler, *Kl. Schr.* 2 [s. u. Anm. 7] 1 Anm. 1; vgl. Lösch 61); der überlieferte Text wird von Schmid 86ff. wieder wie einst von Peiper (vgl. Hagen, *Abb.* a.O. [o. Anm. 2] 145f.) und Bücheler a.O. 3 Anm. 1 (anders später: a.O. 7) auf Nero bezogen, ohne Wahrscheinlichkeit. — Die Nachweise der aus älterer Dichtung übernommenen Wendungen (auch aus Calpurnius Siculus? so Theiler 570f.) sind zu vermehren um V. 15 *dicere laudes* = Verg. *buc.* 6, 6; Tib. 1, 3, 31; Hor. *c. s.* 76.

5. Der unbequeme Name Glyceranus darf nicht aus dem Text entfernt werden. Thierfelders Vorschlag (*Rhein. Mus.* 91, 1942, 219ff.), in V. 7 zu lesen <MYST.> *altius est.* — <SENEX> *Glycera*<e>*ne aliquid?* — <MYST.> *non, non, pater, erras*, ist zwar von Bickel 197 und Theiler 566 anerkannt worden, widerspricht aber allein schon dem bukolischen Stilgesetz, dass jede der handelnden Personen einen Namen zu führen hat (andere Einwände bei Schmid 65 Anm. 13). Man wird also in der Herstellung des Verses (*non non pat cod.*) weiterhin Baehrens folgen; so gleich oben im Text (unverständlich Verdière *necnon patet, erras*: "en outre, c'est net, tu divagues!").

6. Die Wendung *quod minime reris* stammt, wie Lösch 51 bemerkt hat, aus Verg. *Aen.* 6, 97 (von Verdière nicht beachtet).

7. Im vorangehenden Satze 10 *deliciae somnusque solent adamare querellas* wird ebenso wie zuvor in 8 *atquin turbari sine ventis non solet aequor* eine allgemeine Erkenntnis zum Ausdruck gebracht: "Ja, Genuss und Untätigkeit lieben das Jammern." Erwünscht wäre allerdings eine antreibende Frage: "Muss man denn auch im Genuss immer jammern?" Jedoch scheint der Text diese Bedeutung nicht herzugeben. Freilich ist der Dichter überhaupt wenig sprachgewandt. Dass er an Talent nicht hinter Calpurnius Siculus zurückstehe, hat Bücheler in seiner Behandlung der beiden Gedichte (*Rhein. Mus.* 26, 1871, 235ff. = *Kleine Schriften* 2, Leipzig 1927, 1ff.) zu Unrecht behauptet (*Kl. Schr.* a.O. 5). Auf keinen Fall darf man *somnus* mit Theiler 565f. in *dominus* ändern, da *querella* "die vom Verlierenden oder nicht zum Ziele Gelangenden geäußerte Klage" sei. *somnus* ist schon von Schmid 66 Anm. 15 durch Hinweis auf Cic. *pro Sest.* 138 *somno et conviviis et delectationi natos*; Sall. *Cat.* 2,8 *dediti ventri atque somno*; Sall. *hist.* 2,90 *somno et luxu pudendus* gerechtfertigt (s. auch Sen. *contr. praef.* 1,8: o.S. 368), und *querella* besitzt die Bedeutung, die Theiler ihr nicht zuerkennen will, etwa Calp. Sic. 5,12 (an gleicher Versstelle): *adspicis ut nobis aetas iam mille querellas afferat . . . ?*

8. Für V. 11/14 bietet die Handschrift

- 11 MY. *Ergo si causas curarum scire labores* (—as corr. Hagen).  
*Quae spargit ramos tremula nos vestiet umbra.*  
 13 GL. *Vetimus et tenero corpus summittere prato.*  
*Herba iubet . . .*

Büchelers Textgestaltung (*Kl. Schr.* 2,2), die schon V. 12 dem Glyceranus gibt und V. 13 mit den Worten *ulmus et* <in> *tenero . . .* beginnen lässt, hat den Vorteil, dass sie das *in* bietet, das man ungern entbehren würde. Aber sie ist

nicht so sicher, wie man meint (gegen Schmid 64 Anm. 12). Zunächst darf nicht übersehen werden, dass sie drei verschiedene Massnahmen verlangt: die Vorverlegung des Namens Glyceranus, die Umbildung des sinnlosen *vetimus*, die Einfügung des *in*. Schon die Verlegung des Namens ist hier weniger leicht zu vollziehen als anderswo, da die Handschrift stets zwei Verse auf einer Langzeile bietet und jeder der beiden Eigennamen hier am Beginn einer solchen Zeile steht (vgl. die Photographie bei Lösch: s. o. Anm. 2). Ferner aber ist, wenn *ulmus* eingesetzt wird, der Zusammenstoss 12 *umbra*/13 *ulmus* nicht erfreulich, und auch das dann folgende zweite *ulmus* in 19 *pendet sacer hircus ab ulmo* (wo Bücheler offenbar seine Anregung empfangen hat) wird spürbar beeinträchtigt. Vor allem aber klingt der ganze Vers 12 weniger wie der Anfang als wie der Abschluss eines Satzes, dessen Hauptstück also zwischen V. 11 und V. 12 verlorengegangen wäre. In einer solchen Lücke (wie sie schon Hagen, *Jbb.* a.O. [o. Anm. 2] 150 angesetzt hat) hätte auch der unvollständige Satz V. 11 abgerundet sein können, der andernfalls in einen Gedankenstrich auslaufen muss. Einen Versuch, den verlorenen Text wiederzugewinnen, hat Verdière unternommen, dessen Ergebnis aber selbst wieder der Verbesserung bedarf (11a *hanc potiús* [!] *altam platanum, Glycerane, petamus*). Entscheidet man sich für die Annahme einer Lücke, so ist im verdorbenen Anfang von V. 13 das von Loew gefundene *venimus* einzusetzen (vgl. Calp. Sic. 6,70 *venimus et tacito sonitum mutavimus antro*; vgl. auch 7,26 den Versanfang *venimus ad sedes*).

9. Zur Schilderung dieses Festes s. Schmid 73f. 75f.

10. Überliefert ist *cortice fagus*; die nötige Verbesserung ist von Baehrens vorgenommen; breite Rechtfertigung bei Schmid 74f.; s. auch Bickel 199.

11. *imbuet* cod., corr. Hagen; vgl. Bickel 199. — *sollemnes aras* nach Verg. *Aen.* 2, 202 (Laocoon) *sollemnes taurum ingentem mactabat ad aras* (Lösch 52).

12. "Die Nennung der korybantischen Kultmusik scheint aus dem Ausdrucksgut der lukrezischen Magna Mater-Darstellung zu stammen": Schmid 71 Anm. 30; s. Lucr. 2,618f.: im Kult der Magna Mater *tympana* (!) *tenta tonant palmis* (!) *et cymbala circum/concava* (!). Zu vergleichen ist ferner *Ilias Latina* 880 *parte alia* (näml. auf dem Schilde des Achilles) *resonant* (!) *castae paeana puellae* / *dantque choros molles: haec dextra tympana* (!) *pulsat* . . . (Theiler 576). Wenn der Verfasser des Einsiedler Gedichtes wirklich, wie kaum bezweifelt werden kann, auf Lukrez zurückgegriffen hat (vgl. auch u. Anm. 13), dann ist sein Verhältnis zur *Ilias Latina* (Theiler a.O.; vgl. u. Anm. 19. 22. 24; sämtliche dort angeführten Stellen stammen aus der Schildbeschreibung) in dem Sinne geklärt, dass nicht er von der *Ilias*, sondern die *Ilias* von seinem Gedichte abhängig ist. Denn dass er gleichzeitig die *Ilias* und Lukrez benutzt habe, ist unwahrscheinlich.

13. Vorbild wohl Lucr. 2, 620 *stimulat* . . . *cava tibia mentes*; vgl. die vorige Anmerkung.

14. *sacer hircus* nach Verg. *georg.* 2, 395 (Lösch).

15. *nudatis cervicibus* gemäss dem "Opferritus, nach welchem die Nackenhaare des Opfertieres zuerst ins Feuer geworfen wurden"; Bickel 199f. — *exiit exta*: vielmehr *exhibet exta*? Der Gleichklang ist jedenfalls unbeabsichtigt (anders Schmid 76) wie manches derartige, sogar bei Horaz (etwa *a.p.* 344 *lectorem delectando*; *c.* 3, 1, 5f. *greges/reges*; *c. s.* 61ff. *arcu/arte/artus*; auch *c.* 1, 5, 9ff. *aurea/aurae* und 4, 9, 33 *lividas obliviones* [zu den beiden letzten Stellen unzutreffende Bemerkungen in Heinzes Kommentar]) und Tacitus (etwa *ann.* 1, 8, 4 *sponte dixisse respondit*; 3, 63, 2 *initis niti*; 14, 4, 4 *constitit*



*extitisse*; 14, 37, 2 *par ea die laus parta*; 14, 43, 1 *amore antiqui moris*; 15, 9, 1 *praesidiis insedit*; 15, 15, 3 *rumor incesserat pontem cessurum*; 15, 31 *ne . . . perferret neu ferrum traderet*; 15, 39, 1 *Nero Anti agens non ante . . . regressus est*; 15, 64, 4 *libare se . . . Iovi Liberatori*). Die gleichgebauten Verspaare 17/18 und 19/20 entsprechen sich fast wie zwei Strophen.

16. Zu V. 21f. s. 364 mit Anm. 30/32.

17. Zumeist beruhigt man sich bei Hagens Änderung {redit} *Astraea* <que> *virgo* (*virgo* aus *certos*; aber die Handschrift scheint vielmehr *certus* zu bieten; vgl. die Photographie bei Lösch). Es sollte jedoch nicht verkannt werden, wie gewaltsam hier mit der Überlieferung verfahren wird. Dem Stile nach erwartet man zwischen 23 *rediere* und 24 *redierunt* in V. 23 noch ein zweites, anaphorisches *rediere*. Wenn man *redit* und *certos* als Eindringlinge hat betrachten können (*redit* aus Verg. *buc.* 4,6 *iam redit et Virgo*: Theiler 566; *certos* eine "ursprüngliche Randglosse zu *mores*": Schmid 83 Anm. 71 [Begründung?]), so lässt sich ebensogut die ganze Wendung *redit Astraea* als Fremdkörper auffassen, der ursprünglich ein Hinweis auf Ovid *met.* 1,149f. *victa iacet pietas et Virgo caede madentes / ultima caelestum terras Astraea reliquit* gewesen wäre. Will man sich von der Überlieferung nicht allzu weit entfernen, so käme etwa *redit aurea vita* in Frage, das jedenfalls leichter zu ertragen wäre als Bickels (S. 201ff.) *redit Astraea certe* und Verdières *redit et Rhea Cretis* (die Wiederholung des Wortes *aurea* nach 22 *aurea regna* wäre nicht bedenklich; vgl. etwa Sen. *Phaedr.* 538f. *silva nativas opes / et opaca dederant antra nativas domos*).

18. *tota cod.*, corr. Schmid 72 Anm. 32.

19. Vgl. Sen. *Troad.* 76 *decumas secuit messor aristas*. Später *Ilias Latina* 886 *maturasque metit robustus messor aristas* (Verdière; Theiler 576; vgl. o. Anm. 12).

20. Nach Horaz *c.* 3, 16, 34f. *nec Laestrygonia Bacchus in amphora / languescit mihi* (Lösch).

21. Vgl. Verg. *Aen.* 10, 513 *proxima quaeque metit gladio* (Lösch).

22. Vgl. Verg. *buc.* 4, 31ff. *priscae vestigia fraudis, . . . quae cingere muris / oppida . . . iubeant*; *Aen.* 8, 355 *disiectis oppida muris* (Theiler 576). Später *Ilias Latina* 876 *fluminaque et montes cumque altis oppida muris* (Verdière).

23. Ungeschickte Versfüllung nach Stellen wie Verg. *Aen.* 3, 652 *huic (sc. classi) me, quaecumque fuisset, addixi*; 5, 83 *nec (sc. licuit) tecum Ausonium, quicumque est, quaerere Thybrim*; 12, 694 *quaecumque est Fortuna, mea est*.

24. Danach *Ilias Latina* 885 *sulcant gravia arva iuveni* (Theiler 576).

25. Vgl. Lucan 8, 525f. *populum . . . inermem arvae . . . fodientem*: Schmid 72 Anm. 37.

26. Die folgenden drei Verse erinnern an früheren Bürgerzwist; dazu Schmid 80ff. und im Nachtrag (o. Anm. 2) 125ff.

27. Zum ganzen Vers Schmid 83f. in Ablehnung einer verfehlten Deutung Stowassers (Beziehung auf Neros 'imitatio Herculis'). Die Wendungen *mordent frena* und *subeunt iuga* (*subient cod.*, corr. Peiper, Schmitz; dagegen Bickel 200) stammen aus Tibull 1, 3, 41f. *illo non validus subiit iuga tempora taurus, / non domito frenos ore momordit equus*: Schmid 83 Anm. 75.

28. = Verg. *buc.* 4, 10.

29. Zu V. 35 vgl. Verg. *buc.* 4, 29 *incultisque rubens pendebit sentibus uva*; 39 *omnis feret omnia tellus*; zu V. 36 vgl. *buc.* 4, 38f. *cedet et ipse mari vector nec nautica pinus / mutabit merces* (vgl. Schmid 82 Anm. 70); zu V. 37 vgl. *buc.* 4, 22 *nec magnos metuent armenta leones*. Alles, was Vergil ausgesagt hat, ist sehr frei verarbeitet worden.

30. Von den Verbesserungen ist nur *stolidum* statt *solidum* jedem Zweifel entzogen (corr. Hagen). Im übrigen muss man immer von neuem erwägen, wie weit sich die Überlieferung halten lässt. Befremdlich ist von vornherein die durch *ergo num* eingeleitete Frage (vgl. u. Anm. 32). Was man erwartet, ist die einfache Feststellung, dass es einen gefahrenreichen Krieg nicht mehr gibt: *non dubio pugnat discrimine miles* (vgl. etwa die Schilderung des Goldenen Zeitalters bei Seneca *Phaedr.* 533 *non arma saeva miles aptabat manu*). Ob der Dichter sich auch nur das überlieferte *pugnant . . . nati* (= die Jugend?) hat gestatten können, ist ungewiss. Die Änderung *nostri* (Schmid 78f.) ergibt einen Ausdruck, der in unerwünschter Weise auf den Kampf gegen die Parther hinweisen würde, aber auch *partes* (so Schmid neuerdings laut Brief vom 23.2.1958, "für politische Gegnerschaft im Innern des Reiches der angemessene Ausdruck") überzeugt nicht; die Änderung *nunc . . . nati* (Bickel 201 nach Baehrens) lässt den beabsichtigten Sinn von οἱ νῦν ὄντες nicht erkennen; am unglücklichsten ist Theilers *vati*; s. die nächste Anmerkung.

31. Dass mit dem *stolidum pecus* eine "viehdumme Partei" von Feinden Neros gemeint sei, welche "diesem Zeitalter den Namen des goldenen nicht zugestehen will", ist von Hagen vermutet worden (*Jbb.* a.O. [o. Anm. 2] 149), der sich auf Tacitus *ann.* 13, 1 *adeo ut C. Caesar pecudem auream eum* (sc. *Iunium Silanum*) *appellare solitus sit* berief. Die Vermutung ist von Bücheler, *Kl. Schr.* 2, 5, zu allgemeiner Anerkennung gebracht worden (ohne Erwähnung Hagens; doch lässt die Ausdrucksweise ["der Tadel des dummen Viehs, welches dem Zeitalter den Namen des goldenen abspreche"] und das Fehlen jeder Begründung vermuten, dass Bücheler den gleichzeitigen Aufsatz Hagens bereits gekannt hat). Zuletzt noch hat diese Erklärung Glauben gefunden bei Bickel 202, bei Theiler 566, der das *stolidum pecus* seinen Kampf hier mit dem *vates*, dem Kündler des Goldenen Zeitalters, führen lassen möchte (vgl. die vorige Anmerkung; aber was bedeuten dann die Worte *dubio discrimine?*), und bei Verdière 45f., der eine ähnliche Anspielung auf die Feinde des Kaisers sogar bei Calp. Sic. 4, 98.106 findet (S. 37; schon vorher hatte Hubaux eine solche politische Stichelei in Calp. 1, 29f. gewittert [1, 30 *montana iubila* sei zusammenzubringen mit der Nachricht bei Tac. *ann.* 16, 28, 1, dass Curtius Montanus *detestanda carmina* habe]; dazu Schmid 77 Anm. 51).

32. Richtig Schmid 76ff., unter Verwertung seines gleichzeitigen Aufsatzes "Il gregge stolido e il suo giudizio politico": *Studi in onore di G. Funaioli*, Rom 1955, 418ff.; dazu im Nachtrag (o. Anm. 2) 125 Anm. 2 der Hinweis auf Prudent. *cath.* 11, 81 *adorat haec* (sc. *cunabula*) *brutum pecus*. Im Eingang der beiden schwierigen Verse will Schmid, der, wie gesagt (s. Anm. 30), am Ende von V. 21 *nati* zunächst in *nostri* und dann in *partes* geändert hat, das überlieferte *ergo num* beibehalten. Man sieht aber nicht, welche Verbindung zwischen dieser durch *ergo* eingeleiteten Frage, die als solche zudem recht verschroben ist, und der vorangehenden Schilderung der Festfreude besteht. Da *ergo* in jedem Falle seltsam ist, sollte man auch ihm gegenüber misstrauisch sein (dass die Verbindung *ergo num* an der in Betracht kommenden Stelle des *Thes. Ling. Lat.* 5, 2, 774, 68ff. nicht begegnet, bemerkt Bickel 201; "die übliche Wortstellung wäre *num ergo*": Schmid 76 Anm. 50). Ein glatter Text ergäbe sich, wenn man die beiden Verse in folgender Fassung lesen dürfte (dazu Anm. 30):

21 en nunc non dubio pugnat discrimine miles

22 nec negat huic aevo stolidum pecus aurea regna.

Damit wäre in klaren Worten der Inhalt der folgenden Ausführungen bezeichnet, die zunächst vom Frieden unter den Menschen und darauf von der Friedlichkeit der Tiere (V. 37) sprechen. Aber vielleicht genügt doch auch schon *ergo non dubio pugnant discrimine nati nec negat* . . . (die Wortstellung *ergo non*, nicht weniger unnatürlich als *ergo num*, dann also veranlasst durch Bestreben, dem Gleichklang *ergo dubio* zu entgehen; zu *dubio discrimine* nächste Vergleichsstelle Lucan 4, 770 *nullo dubii discrimine Martis* [Lösch]).

33. Ablehnend die beiden Duff (o. Anm. 2): "Apollo . . . is the deity of the tenth Sibylline era which Virgil in *Ecl.* IV identifies with the Golden Age." — Belege für die antike Vorstellung, dass im Kaiser sich ein Gott verleibt habe, bei G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2. Aufl., München 1912, 93f. und P. Riewald, *De imperatorum Romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione*: Dissert. philol. Halens. 20,3,1912, 265ff., bes. 278f.; ergänzend J. L. Tondriau, *Symb. Osl.* 27, 1949, 128ff.

34. Duff a.O. "Lucina, goddess of childbirth, is here not Juno, but Diana, who as the Moon-goddess is sister to the Sun-god Apollo." Wer in Apoll den Kaiser sah (vgl. die vorige Anmerkung), durfte folgerichtig die Diana auf des Kaisers (Halb-)Schwester Octavia deuten (so schon J. Ziehen, *Berichte d. Freien Deutschen Hochstifts* N.F. 11, 1895, Heft 1, 1ff.; zuletzt Verdière 270 Anm. 672; zurückhaltend Bickel 196).

35. Nach Bücheler a.O. 5 "gewinnt der Schlussvers an Wirkung, wenn, wie Apollo den Nero bezeichnet, so die schützende Lucina auf Agrippina, die gleichfalls göttlicher Ehren gewürdigte Helferin und Wächterin der Herrschaft, bezogen . . . wird"; zustimmend Schmid 83 für den Fall, dass man überhaupt "hinter Lucina eine konkrete Anspielung glaubt suchen zu müssen".

36. Schmid 64ff.

37. Schmid 67. 69.

38. Wie Schmid im Nachtrag (o. Anm. 2) 125 Anm. 1 mitteilt, hat jedoch Thierfelder ihm grundsätzlich zugestimmt.

39. Noch jedem Erklärer ist die Erwähnung der Lucina unbequem gewesen. Wie sehr der Text einer vernünftigen Auslegung widerstrebt, zeigt sich an der Fragwürdigkeit aller Versuche, ihm einen Sinn abzuzwingen. Bücheler musste das Wort *fave* übermäßig betonen, um die Deutung auf Neros Mutter, die "Helferin und Wächterin der Herrschaft", zu erhalten (s.o. Anm. 35). Bei der Deutung auf Octavia befremdet zum mindesten die Anrufung der Schwester statt des Bruders (Ziehen, der diese Erklärung vorgeschlagen hat [s.o. Anm. 34], musste zugeben, dass man nicht recht sehe, "was der Vers eigentlich will"). Lässt man Lucina die Geburtsgöttin bleiben, so kommt man vollends nicht zurecht. Schmid 83 ist der Meinung, Nero sei hier als *nascens puer* aufgefasst worden, und beruft sich dafür auf Alföldis Ausführungen (*Hermes* 65, 1930, 381ff.) über die Idee einer mystischen Neugeburt des Herrschers. Theiler 567 findet in dem "nachgeholten Motiv des *vates*" (vgl. Anm. 31) — in diesem "hintersinnigen Schlussmotto" (577) — eine Anspielung auf die "unkeuschen Eheverhältnisse am Hofe, zur Zeit da ein zu der *casta Lucina* passender Apollo regierte: "ironische Verhüllung der moralischen Kehrseite der goldenen Zeit, Grund für die Schweigsamkeit des Mystes". Wird man sich danach wundern, dass ein Anfänger einst vermutet hat, die Geburtsgöttin werde deswegen angerufen, weil durch die Bürgerkriege, von denen der Hirt kurz vorher gesprochen hatte, das 'imperium Neronis' gewissermassen geboren worden sei (so A. Maciejczyk, *De carminum Einsiedlensium tempore et auctore*, Diss. Greifs-



wald 1907, 14 unter Berufung auf Lucan, 1, 44 *multum Roma tamen debet civilibus armis | quod tibi res acta est*? — Übrigens gibt es auch für andere Aussagen des Gedichtes erstaunliche Erklärungen. In 5f. *haud timet hostes | turba canum vigilans* fand Hagen, *Jbb.* a.O. (o. Anm. 2) 151 die Praefekten der Provinzen erwähnt, bei 28f. *nullo iam noxia partu | femina, quaecumque est, hostem parit* hielt Bücheler a.O. 5 es für naheliegend, "einen durch vornehme Geburt zu Ansprüchen auf den Thron berechtigten Prätendenten wie Britannicus oder Rubellius Plautus zu verstehen" (richtig Hagen a.O., der "Frauen barbarischer, dem römischen Reich gefährlicher Völker" genannt sieht), und 35 *nunc tellus inculta novo parit ubere fetus* ist jüngst von Theiler 570f. mit der "Golddrauschaffäre" des Jahres 65 in Zusammenhang gebracht worden (Tac. *ann.* 16, 1f.; s. bes. c. 2, 2 *non enim solitas tantum fruges nec confusum in metallis aurum gigni, sed nova ubertate provenire terram et obvias opes deferre deos*), die ihm daraufhin sogar zur Datierung des Gedichtes dient (Tacitus soll das Gedicht, "wenn auch vielleicht nur mittelbar", gekannt haben).

40. Dass in dem Gedichte, so wie es erhalten ist, die erwartete Begründung der *curae* fehlt, hat schon Hagen, *Jbb.* a.O. 149 beanstandet, der auch ganz richtig angenommen hat, dass die betreffenden Verse ausgefallen seien. Falsch war nur seine Vermutung, die Verse hätten vor der überlieferten Schilderung der Segenszeit (V. 15ff.) ihren Platz gehabt, und diese selbst gehöre nicht dem Mystes, sondern sei in Wahrheit die tröstende Entgegnung des Glyceranus. Es bedarf keiner Begründung, dass Mystes nach seiner Bemerkung in V. 1 *curae mea gaudia turbant* sowohl von den *gaudia* wie von den *curae* gesprochen haben muss. Dass die Erklärung der *curae* am Schluss ausgefallen sei, hat schon F. Skutsch, *RE* 5, 1905, s.v. *Einsiedlensia carmina* 2116 wenigstens als Möglichkeit bezeichnet, ohne sich doch genauer darüber zu äussern. Dagegen möchte Schmid 69f. allenfalls nur den Verlust eines "kurzen Schlusswortes" anerkennen, in dem Glyceranus "den Sinngehalt zu fixieren suchte". Zu beachten ist, dass auch das erste der beiden Einsiedler Gedichte unvollständig überliefert ist.

41. V. 3 *et gravis anxietas laetis incumbere gaudet* sprachlich wohl nach Ovid *met.* 7, 453f. *usque adeo nulla est sincera voluptas | sollicitumque aliquid laetis intervenit* (Schmid 67, der auch auf Apollon. Rhod. 4, 1165f. hinweist; zwei weitere Stellen [Menand. *Phasm.* 39; Ter. *Phorm.* 162] im Nachtrag [o. Anm. 2] 125 Anm. 1). Die Abhängigkeit von Ovid wird der Grund dafür sein, dass Mystes so spricht, als ob auch er eine allgemeine Erkenntnis wiedergäbe, während er in Wahrheit doch nur seinen eigenen Seelenzustand beschreibt. — Über den Vorschlag von Maciejczyk a.O. (o. Anm. 39) 36, die Verse 2/3 zu tilgen, ist kein Wort zu verlieren. Aber das Unbehagen, das er empfindet, ist verständlich, auch wenn er es nur gegen die 'loquacitas' gerichtet sein lässt, die mit der 'taciturnitas' des Mystes nicht vereinbar sei.

42. Vgl. o. Anm. 6.

43. Bickel 198 glaubt, die *satias* sei die "Sättigung des Gemütes durch ein mantisches Wissen", wie es der Hirt bei Calp. Sic. 1, 89f. besitze: *iam dudum velut ipso numine plenum | me quatit et mixtus subit inter gaudia terror* (doch vgl. dazu vielmehr Hor. c. 3, 25, 1f. *quo me, Bacche, rapis tui plenum?*). Den "Trancezustand der Sibylle" (Verg. *Aen.* 6, 45ff.) habe der Dichter "zum Bilde der schweigsamen Schwermut eines Menschen gewandelt, der beim Essen und Trinken, bei seinem Hirtenamt und bei seiner Liebe an sein Geheimnis denkt". Nicht überzeugender ist Schmid's Deutung auf den "ennui passionel" (66; vgl. o. S. 366).

44. Berühmt waren Solons Worte fr. 5, 9f. *τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἐπῆται/ἀνθρώποισιν, ὅσοις μὴ νόος ἄρτιος ᾖ*. Das Verspaar ist übernommen in Theogn. 153f. und wird berücksichtigt auch von Euripides fr. 438 N<sup>2</sup> (Stob. flor. 4, 31, 55, p. 756 H.). *ὕβριν τε τίκτει πλοῦτος, οὐ φειδῶ βίου* sowie fr. 437 (Stob. a.O. 41, 43, p. 940) *ὁρῶ δὲ τοῖς πολλοῖσιν ἀνθρώποις ἐγώ/τίκτουσαν ὕβριν τὴν πάροιθ' εὐπραξίαν* (vgl. Thuc. 3, 39, 4: u. Anm. 45). In seltsamer Umkehrung des von Solon dargestellten natürlichen Verhältnisses erscheint der *κόρος* seinerseits als *Ὑβριος υἱός* im Orakel des Bakis bei Herod. 8, 77 (vor der Schlacht bei Salamis) und gilt die *Ὑβρις* als *κόρον μάτηρ θρασύνυθος* zu Beginn von Pindars Ode *Ol.* 13, dort wo es heisst, dass Korinth unter dem Schutze der drei Schwestern Eunomia, Dike und Eirene (Hes. 903f.) steht, die allen Übermut fernzuhalten gewillt sind (dazu William C. Greene, *Moirai. Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Mass. 1944, 75f.). Solon selbst hatte die *ὕβρις* als Folge des *κόρος* auch 3, 5ff. bezeichnet: *αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίησιν/ἄστοι βούλονται χρήμασι πειθόμενοι,/δῆμον θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἐτοῖμον/ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν./οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας/εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ (δαῖς hier, um die ursprüngliche Bedeutung von *κόρος* herauszustellen; zur ganzen Versreihe s. W. Jaeger, "Solons Eunomie": *Sitz.-Ber. Preuss. Akad.* 1926, 72; vgl. auch Solon 4, 5ff. *ὕμεῖς . . . /οἱ πολλῶν ἀγαθῶν ἐς κόρον ἡλάσατε,/ἐν μετρίοισι τίθεσθε μέγαν νόον*). Mehrmals wird in den Theognidea vor dem *κόρος* gewarnt, in ausdrücklicher Erwähnung der *ὕβρις* ausser in V. 153f. (s.o.) auch in V. 1171f.: *γνώμην, Κύρνε, θεοὶ θνητοῖσι διδοῦσιν ἄριστον/ἀνθρώποις· γνώμῃ πείρατα παντὸς ἔχει./ὦ μάκαρ, ὅστις δὴ μιν ἔχει φρεσίν· ἡ πολὺ κρείσσων/ὕβριος οὐλομένης λευγαλέου τε κόρου/ἔστι . . . /πάντα γὰρ ἐκ τούτων, Κύρνε, πέλει κακότης*. Daneben stehen V. 693f. *πολλοὺς τοι κόρος ἄνδρας ἀπώλεσεν ἀφραίνοντας/γυνῶναι γὰρ χαλεπὸν μέτρον, ὅτ' ἐσθλὰ παρῇ* und 605f. *πολλῶ τοι πλέονας λιμοῦ κόρος ὤλεσεν ἤδη/ἄνδρας, ὅσοι μοίρης πλεῖον ἔχειν ἔθελον*; vgl. aber auch 749ff., wo es heisst, dass es schwer sei, die Götter zu ehren, *ὅπποτ' ἀνὴρ ἄδικος καὶ ἀτάσθαλος . . . /ὕβριζι πλοῦτῳ κεκορημένος, οἱ δὲ δίκαιοι /τρύχωνται (-ονται, corr. Fuchs) χαλεπῇ τειρόμενοι πενίῃ* (dazu Herod. 3, 80: wer *ὕβρει κεκορημένος* ist, *ἔρδει πολλὰ καὶ ἀτάσθαλα*). Je grösser die Versuchungen des *κόρος* sind, umso rühmlicher ist es, ihnen zu widerstehen. Wie in Theogn. 1171f. (s.o.) derjenige gepriesen wird, welcher die dem *κόρος* überlegene *γνώμη* besitzt, so heisst es bei Pindar *Isthm.* 3, 1ff. *εἴ τις ἀνδρῶν εὐτυχίῃσιν ἢ σὺν εὐδόξοις ἀέθλοισι/ἢ σθένει πλούτου κατέχει φρασὶν αἰανῇ κόρον (κόρον κατέχειν auch Solon 3, 9: s.o.), /ἄξιος εὐλογίαις ἀστῶν μεμεῖχθαι*. Ein Beispiel für die verhängnisvolle Wirkung des *κόρος* ist Tantalos, der *καταπέψαι/μέγαν ὄλβον οὐκ ἐδυνάσθη, κόρῳ δ' ἔλεν/ἄταν ὑπέροπλον* (Pind. *Ol.* 1, 55f.; zu Pindars Vorstellungen vom *κόρος* überhaupt s. H. Gundert, *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt 1938, 67f.).*

45. Thuc. 3, 39, 4 (Rede des Kleon in der zweiten Verhandlung über Mutilene): *εἴωθε δὲ τῶν πόλεων αἷς ἂν μάλιστα ἀπροσδόκητος καὶ δι' ἐλαχίστου εὐπραξία ἔλθῃ, ἐς ὕβριν τρέπειν. τὰ δὲ πολλὰ κατὰ λόγον τοῖς ἀνθρώποις εὐτυχοῦντα ἀσφαλέστερα ἢ παρὰ δόξαν, καὶ κακοπραγίαν ὥς εἰπεῖν ῥᾶον ἀπωθοῦνται ἢ εὐδαιμονίαν διασφύζονται*. — Eurip. *Suppl.* 741ff. *ὁ δ' αὖ τότ' εὐτυχῆς,/λαβὼν πένης ὥς ἀρτίπλουτα χρήματα,/ὕβριζ', ὕβριζων τ' αἰθῆς ἀνταπώλετο/Κάδμου κακόφρων λαός*; vgl. 726ff. man muss einen Feldherrn wählen *ὃς ἐν τε τοῖς δεινοῖσιν ἔσται ἄλκιμος,/μισεῖ θ' ὕβριστην λαόν, ὃς πρᾶστων καλῶς,/ἐς ἄκρα βῆναι κλιμάκων ἀνήλατα/ζητῶν, ἀπώλεσ' ὄλβον, ᾧ χρῆσθαι παρῇ*. — Vergleichbar auch Bacchyl. *dith.* 15, 50ff. Snell (Menelaos warnt als Abgesandter der Griechen die Trojaner vor dem drohenden Kriege): *Ζεὺς ὕψιμέδων . . . οὐκ αἵτιος θνατοῖς μεγάλων ἀχέων,/ἀλλ' ἐν μέσῳ κείται κιχέει/πᾶσιν ἀνθρώποις*

Δίκαν ἰθεῖαν, ἀγνᾶς/Εὐνομίας ἀκόλουθον καὶ πινυτᾶς Θέμτος . . . 57 ἃ δ' αἰόλοισι κέρδεσσι καὶ ἀφροσύναις/ἐξαισίους θάλλουσ' ἀθαμβήσ' Ὑβρις, ἃ πλοῦτον δύνανεν τε θοῶς/ἄλλότρινον ὥπασεν, αὐτὶς δ' ἐς βαθὺν πέμπε φθόρον, κείνα καὶ ὑπερφιάλους/Γᾶς παῖδας ὤλεσσαν Γίγαντας. — Zusammenstellung der griechischen Äusserungen über ὕβρις, ὑβρίζειν usw. bei J. J. Fraenkel, *Hybris*, Diss. Utrecht 1941; vgl. C. Del Grande, *Hybris. Colpa e castigo nell' espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica*, Neapel 1947, bes. 43ff.; s. auch J. Kroll, "Theognis-Interpretationen": *Philologus Suppl.* 29, 1, 1936, 114f.

46. Platon *Ges.* 1, 641 c: παιδεία μὲν οὖν φέρει καὶ νίκην, νίκη δ' ἐνίοτε ἀπαιδευσίαν — πολλοὶ γὰρ ὕβριστότεροι διὰ πολέμων νίκας γεγόμενοι μυρίων ἄλλων κακῶν δι' ὕβριν ἐνεπλήσθησαν — καὶ παιδεία μὲν οὐδεπώποτε γέγονε Καδμεία, νίκη δ' ἀνθρώποις πολλὰ διή τοιαῦτα γεγόνασιν τε καὶ ἔσονται. — Aristoteles *Pol.* 7, 14, 1334a 2ff. (aufgrund von Erörterungen in der platonischen Akademie: H. Fuchs, "Augustin und der antike Friede gedanke": *Neue Philolog. Untersuchungen* hgb. von W. Jaeger Heft 3, Berlin 1926, 135ff.): Der Gesetzgeber soll sich bemühen, die das Kriegswesen betreffende wie auch die sonstige Gesetzgebung im Hinblick auf die Musse und den Frieden zu gestalten. Diejenigen Staaten, die nur den Krieg als Lebensziel kennen, wissen sich zumeist zwar im Kriege zu behaupten, sobald sie aber die Herrschaft erlangt haben, zerfallen sie. τὴν γὰρ βαφὴν ἀφίαισιν, ὥσπερ ὁ σίδηρος, εἰρήνην ἄγοντες αἷτιος δ' ὁ νομοθέτης οὐ παιδεύσας δύνασθαι σχολάζειν. 11ff. Wie die einzelnen Bürger, so sollen auch die Staaten für das Leben in der Musse befähigt sein. τέλος γὰρ . . . εἰρήνη μὲν πόλεμος, σχολή δ' ἀσχολία (vgl. 1333a 41f.; *Nikom. Ethik* 10, 7, 1177b 4ff.; vgl. u. Anm. 54 am Ende) . . . 19 διὸ σῶφρονά τὴν πόλιν εἶναι προσήκει καὶ ἀνδρείαν καὶ καρτερικὴν . . . 22 ἀνδρείας μὲν οὖν καὶ καρτερίας δεῖ πρὸς τὴν ἀσχολίαν, φιλοσοφίας δὲ πρὸς τὴν σχολήν, σωφροσύνης δὲ καὶ δικαιοσύνης ἐν ἀμφοτέροις τοῖς χρόνοις, καὶ μᾶλλον εἰρήνην ἄγουσι καὶ σχολάζουσιν. 25 ὁ μὲν γὰρ πόλεμος ἀναγκάζει δικαίους εἶναι καὶ σωφρονεῖν, ἡ δὲ τῆς εὐτυχίας ἀπολαύσεις καὶ τὸ σχολάζειν μετ' εἰρήνης ὕβριστὰς ποιεῖ μᾶλλον. 28 πολλῆς οὖν δεῖ δικαιοσύνης καὶ πολλῆς σωφροσύνης τοὺς ἄριστα δοκοῦντας πράττειν καὶ πάντων τῶν μακαριζομένων ἀπολαύοντας, οἷον εἰ τινὲς εἰσιν, ὥσπερ οἱ ποιηταὶ φασιν, ἐν μακάρων νήσοις. 31 μάλιστα γὰρ οὗτοι δεήσονται φιλοσοφίας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης, ὅσῳ μᾶλλον σχολάζουσιν ἐν ἀφθονίᾳ τῶν τοιούτων ἀγαθῶν (anders einst im *Protreptikos*: W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin 1923, 73f. 98 Anm. 1). 34 διότι μὲν οὖν τὴν μέλλουσαν εὐδαιμονήσῃ καὶ σπουδαίαν ἔσεσθαι πόλιν τούτων δεῖ τῶν ἀρετῶν μετέχειν, φανερόν. 36 αἰσχροῦ γὰρ ὄντος μὴ δύνασθαι χρῆσθαι τοῖς ἀγαθοῖς, ἔτι μᾶλλον μὴ δύνασθαι ἐν τῷ σχολάζειν χρῆσθαι, ἀλλ' ἀσχολοῦντας μὲν καὶ πολεμοῦντας φαίνεσθαι ἀγαθοῦς, εἰρήνην δ' ἄγοντας καὶ σχολάζοντας ἀνδραποδώδεις. 40 διὸ δεῖ μὴ καθάπερ ἡ Λακεδαιμονίῳ πόλιν τὴν ἀρετὴν ἀσκεῖν. Mit dem Gedanken von der Gefährlichkeit des Friedens [a] ist im *Areopagitikos* des Isokrates der Gedanke von der Gefährlichkeit der Machtausübung [b] verbunden, *or.* 7, 3ff.: ὁρῶ . . . τῶν πόλεων τὰς ἄριστα πράττειν οἰομένας (s. Aristot. *a.O.* 28f.) κάκιστα βουλευομένας [a] καὶ τὰς μάλιστα θαρρούσας εἰς πλείστους κινδύνους καθισταμένας. [b] 4 αἷτιον δὲ τούτων ἐστίν, ὅτι τῶν ἀγαθῶν οὐδὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ παραγίνεται τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ συνακολουθεῖ τοῖς μὲν πλοῦτοις [a] καὶ ταῖς δυναστείαις [b] ἄνοια καὶ μετὰ ταύτης ἀκολασία, ταῖς δ' ἐνδείαις καὶ ταπεινότησι σωφροσύνη καὶ πολλὴ μετριότης, ὥστε χαλεπὸν εἶναι διαγνῶναι, πότερον ἢ τις δέξασθαι τῶν μερίδων τούτων τοῖς παισὶ τοῖς αὐτοῦ καταλιπεῖν. ἴδοιμεν γὰρ ἂν ἐκ μὲν τῆς φανλοτέρας εἶναι δοκούσης ἐπὶ τὸ βέλτιον ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ τὰς πράξεις ἐπιδιδούσας, ἐκ δὲ τῆς κρείττονος φαινομένης ἐπὶ τὸ χεῖρον εἰθισμένας μεταπίπτειν. Danach Hinweis auf die Geschehnisse Athens und Spartas. Nur noch von der schädlichen Wirkung der Machtausübung spricht Isokrates in der Rede über den Frieden (*or.* 8) 102ff.



Die Vorfahren haben διὰ τὴν κατὰ γῆν ἡγεμονίαν καὶ τὴν εὐταξίαν καὶ τὴν καρτερίαν τὴν ἐν αὐτῇ μελετωμένην (vgl. Aristot. a.O. 22) mit Leichtigkeit die Seeherrschaft erworben, διὰ δὲ τὴν ἀκολασίαν τὴν ὑπὸ ταύτης τῆς ἀρχῆς αὐτοῖς ἐγγενομένην ist sie ihnen rasch verlorengegangen. οὐ γὰρ ᾗδεσαν τὴν ἐξουσίαν, ἥς πάντες εὖχονται τυχεῖν, ὡς δύσχρηστός ἐστιν, οὐδ' ὡς παραφρονεῖν ποιεῖ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτήν, οὐδ' ὅτι τὴν φύσιν ὁμοίαν ἔχει ταῖς ἐταίραις ταῖς ἐρᾶν μὲν αὐτῶν ποιοῦσαις, τοὺς δὲ χρωμένους ἀπολλυούσαις. Zur Zeitstellung der beiden Reden des Isokrates s. W. Jaeger, in: *Athenian Studies presented to W. S. Ferguson* = *Harvard Studies* suppl. 1, 1940, 409ff. (Einwände zuletzt bei E. Buchner, "Der Panegyrikos des Isokrates": *Historia*, Einzelschriften 2, Wiesbaden 1958, 2ff. 92ff. 150ff.); über *Areop.* 3ff. ebd. 430ff. Vgl. F. Wehrli, "Die Geschichtsschreibung im Lichte der antiken Theorie": *Eumusia für E. Howald*, Zürich 1947, 65f. Ein dem Pythagoras zugeschriebenes Wort erkennt als geschichtliches Gesetz εἰσιέναι εἰς τὰς πόλεις πρῶτον τρυφήν, ἔπειτα κόρον, εἶτα ὕβριν, μετὰ ταῦτα ὄλεθρον (Stob. *flor.* 4, 1, 80, p. 26, 4 Hense [=43, 79 Mein.]; ähnlich Jamblich *vit. Pyth.* 171, p. 26, 7ff. Deubn. [τρυφή, ὕβρις, ὄλεθρος] mit den dort dazu angeführten Vergleichsstellen, worunter 'Hippodam.' bei Stob. 4, 34, 71, p. 848, 4ff. κόρω μὲν γὰρ καὶ ὕβριος πέρας ὄλεθρος, ἀπορίας δὲ καὶ καὶ στενοχωρίας πέρας ἀνδραγαθία. Der pythagoreische Spruch ist von Poseidonios in der Darstellung des sizilischen Sklavenaufstandes bei der Schilderung des reichen Grundbesitzers Damophilos verwendet worden (Diod. 34, 35 = Jacoby, *Fragm. griech. Hist.* 87 F 108f., vol. II A p. 289): ὑπερέβαλε <δὲ> καὶ κατὰ τὴν ὑπερηφανίαν. ἀνάγωγος γὰρ <ὦν add. Fuchs> καὶ ἀπαιδευτότροπος ἐξουσίας ἀνυπευθύνου καὶ τύχης μεγαλοπλοῦτου κυριεύσας τὸ μὲν πρῶτον κόρον ἐγέννησεν, εἴθ' ὕβριν, τὸ δὲ τελευταῖον ὄλεθρον ἐαυτῷ καὶ συμφορὰς μεγάλας τῇ πατρίδι (nicht ganz richtig K. Reinhardt, *RE* 22,1,1953, s.v. Poseidonios 635, der unmittelbar das solonische τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν [s. o. Anm. 44] wiedergegeben fand; übrigens ist die Redewendung, dass Damophilos selbst jene bösen Folgen "gezeugt" habe (ἐγέννησεν statt das hier nicht passenden ἔτεκεν), so eigenartig, dass die Abhängigkeit vom fremden Gedankengut sofort gespürt wird; der Satz würde jedoch an Verständlichkeit gewinnen, wenn man auch die τρυφή erwähnt sein lassen dürfte, etwa in der Form <ἐν τῇ τρυφῇ> τὸ μὲν πρῶτον κόρον ἐγέννησεν . . .

47. Gell. 6, 3, 14 = Peter, *Hist. Rom. Rel.*<sup>2</sup> 1 p. 85 fr. 95 a = Malcovati, *Orat. Rom. Fragm.*,<sup>2</sup> Turin 1955, p. 62 fr. 163. Neben *superbia* steht der alte Ausdruck *ferocia*, den schon Appius Claudius verwendet hatte, als er in seinen *Sententiae* empfahl *animi compotem esse, ne quid fraudis stuprique* (= *turpitude* Festus p. 317 M) *ferocia pariat* (Morel, *Fragm. Poet. Lat.* p. 5 fr. 1; dazu Fuchs, *Mus. Helv.* 4, 1947, 167 Anm. 44). Gemeint ist, was im Griechischen ἀπαιδευσία, ὀργή heisst (s. gleich unten; verfehlt die Übersetzung von D. Kienast, *Cato der Zensor*, Heidelb. 1954, 119 "dass Stolz [!] und Übermut [!] gedeihen und wachsen"). Catos ganze Rede erinnert an die grosse Auseinandersetzung zwischen Kleon und Diodotos über die Bestrafung der Mytilenäer in der Schilderung des Thukydides 3, 37/48. Bei den Worten *scio solere . . . rebus secundis . . . superbiam . . . augescere* wird Cato an die Worte des Kleon c. 39, 4 (o. Anm. 45) gedacht haben. Zum eigentlichen Vorbilde aber hatte er sich die Ausführungen des Diodotos wählen können, in denen er manches ausgesprochen fand, was ihm selber nahe lag, wenn er zur Besonnenheit und zur Berücksichtigung des wahren Nutzens (Kienast 123) mahnen wollte. Gerade das Wort *ferocia* stammt aus dem Beginn jener Ausführungen (c. 42, 1): νομίζω . . . δύο τὰ ἐναντιώτατα εὐβουλία εἶναι, τάχος τε καὶ ὀργήν, ὧν τὸ μὲν μετὰ ἀνοίας φιλεῖ γίνεσθαι,

τὸ δὲ μετὰ ἀπαιδευσίας καὶ βραχύτητος γνώμης. Die leise Unstimmigkeit in Catos weitgespanntem Anfangssatz, in dem die *superbia* ein allgemeines Verhalten bezeichnet, die *ferocia* aber nur für die gegenwärtige Lage in Betracht kommt, erklärt sich also aus der Verbindung zweier verschiedener Gedankenreihen. (Zur Verwendung des Wortes ἀπαιδευσία, das auch bei Platon *Ges.* 1, 641 c [o. Anm. 46] — neben ὕβρις — den Siegesrausch kennzeichnet, vgl. die Auffassung der παιδεία als der Voraussetzung für das richtige Handeln: Aeschin. *Ctes.* 260 παιδεία, ἣ διαγιγνώσκομεν τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχρά. Apollod. *Caryst.* fr. 5 K. (= Athen. 7, 280 e) τύχη/ἄγροικος . . . οὔτε παιδείαν ὅλως/εἰδυῖα, τί τὸ κακὸν ποτ' ἢ τί τ' ἀγαθόν/έστ' ἄγνοοῦσα παντελῶς, εἰκὴ τέ πως ἡμᾶς κυλίνδουσ'. Pacuv. 366ff. Ribb. *Fortunam insanam esse et caecam et brutam perhibent philosophi . . . brutam* [= ἀπαιδευτον], *quia dignum atque indignum nequeat internoscere.* O. Mauch, *Der latein. Begriff disciplina*, Diss. Basel 1941, 9.) Nur vor der *neglegentia* warnt Cato in der Rede *ad litis censorias* (*or.* 30 fr. 122 p. 49 M<sup>2</sup>): *scio fortunas secundas neglegentiam prendere* (?) *solere.* Dieselbe Erkenntnis bietet Livius 21, 61, a *quod ferme fit, ut secundae res neglegentiam creent* (vgl. 23, 27, 3 *quam ubi neglegentiam ex re ut fit bene gesta oriri senserat Hasdrubal . . .*; s. E. Skard, "Sallust u. seine Vorgänger": *Symb. Osl. Suppl.* 15, 1956, 17). Die Worte des Livius legen es nahe, in Catos Satz das überlieferte *prendere in creare* zu ändern (CREARE{RE} = *τίκτειν, γεννᾶν*).

48. Polyb. 6, 18, 5; von der Nützlichkeit des *ἐξωθεν κοινὸς φόβος* ist in § 2 die Rede gewesen; vgl. Anm. 52f. Auf ein anderes Ziel gerichtet sind die ähnlichen Ausführungen 6, 57, 5ff., die nicht die Folgen des Friedens an sich, sondern die der unumstrittenen Herrschaft nennen (§ 5 *ἀδύρτιος δυναστεία* wie 31, 25, 6 *ἀδύρτιος ἐξουσία* in dem Abschnitt über den "Beginn des römischen Sittenverfalls" [vgl. Anm. 52 am Ende]; zur Zeitstellung der beiden Abschnitte s. M. Gelzer, *Gnomon* 29, 1957, 411; vgl. auch 10, 36, 3ff. über das vernunftwidrige Verhalten der Karthager, als sie *ὑπολαβόντες ἀδύρτιον αὐτοῖς ὑπάρχειν τὴν Ἰβηρίαν, ὑπερφηδῶνως ἐχρῶντο τοῖς κατὰ τὴν χώραν*; dazu Liv. 22, 22, 19: die Karthager haben sich in Spanien als *graves* {*superbos* del. Conway} *in rebus secundis* erwiesen).

49. s. o. Anm. 46.

50. Appian *Pun.* 65, 291. F. Klingner, "Über die Einleitung der Historien Sallusts": *Hermes* 63, 1928, 183; M. Gelzer, "Nasicas Widerspruch gegen die Zerstörung Karthagos": *Philologus* 86, 1931, 277f. 280ff. = *Vom römischen Staat* 1, Leipzig 1943, 97f. 101ff. Auf Scipio hat sich im Jahre 167 Cato in seiner Rhodierrede berufen (Appian a.O. = Cato *or.* 42 fr. 170, p. 66 M<sup>2</sup>), in der er das Verhalten der Rhodier, denen der Sieg des Perseus erwünscht gewesen wäre, damit begründete, dass sie gefürchtet hätten, *ne, si nemo esset homo, quem vereremur, quidquid luberet faceremus* (Gell. 6, 3, 18; an welcher Stelle der Rede auf Scipio hingewiesen worden ist, bleibt unsicher: zuletzt Kienast [o. Anm. 47] 154 Anm. 131; die eigenen Worte Appians *εἰσὶ γὰρ οἱ καὶ τότε νομίζουσιν* und *καὶ τότε οὕτω φρονήσαι τὸν Σκιπίωνα . . . ἐξείπε . . . Κάτων* lassen vermuten, dass die Erklärung für die Handlungsweise Scipios von Cato selber stammt, dem jedenfalls eine schriftliche Überlieferung nicht vorgelegen hat [anders Gelzer 281.284 = 1, 101f. 105]). — Seltsam ist, dass eine Bemerkung über das Lebensgesetz der grossen Reiche, die entweder durch Kriege oder durch innere Kämpfe besänruhigt zu werden pflegen, von Livius 30, 44, 7f. dem Hannibal zugewiesen wird, der im Jahre 201 bei der ersten Tributzahlung der Karthager geäussert haben soll (Gelzer 275 Anm. 28 = 1, 164 Anm. 30): *tunc flesse decuit, cum adempta*

*sunt nobis arma, incensae naves, interdictum externis bellis: illo enim vulnere concidimus. nec est, cur vos otio vestro consultum ab Romanis credatis. nulla magna civitas diu quiescere potest: si foris hostem non habet, domi invenit, ut praevalida corpora ab externis causis tuta videntur, sed suis ipsa viribus onerantur.* Der Gedanke, der für die gegebene Lage nicht recht passt, ist von Livius offenbar als verfügbares Gut übernommen worden (zum "thème de la force qui se détruit elle-même" s. E. Dutoit, *Rev. Et. Lat.* 14, 1936, 265ff.). Ähnliche Erwägungen begegnen in der griechischen und römischen Welt bei mancherlei Gelegenheiten. Nach Plato *Ges.* 3, 698b sind die Griechen durch die Furcht vor den anrückenden Persern zur Eintracht und Unterordnung unter die Gesetze gezwungen worden (Gelzer a.O. 284=1, 106). Nach der Erfindung des Timaios bei Diod. 14, 75, 3 hat der Tyrann Dionys I. im Jahre 396 von der völligen Vernichtung der Karthager abgesehen, "damit die Syrakusaner aus Angst vor ihnen nicht Musse hätten, an ihre Freiheit zu denken" (s. auch Diod. 14, 68, 1; R. Laqueur, *RE* 6 A, 1936, s. v. Τιμαίος 1197f. mit Hinweis auf Diod. 20, 12, 5; H. Volkmann, "Griechische Rhetorik und römische Politik": *Hermes* 89, 1954, 465f.). Aber schon bei Herodot 3, 134 ist zu lesen, Atossa habe ihrem Gatten Dareios den Heereszug gegen die Hellenen empfohlen, damit die Untertanen durch den Krieg in Anspruch genommen und von unerwünschten Handlungen abgelenkt würden (*ἵνα τριβῶνται πολέμῳ μὴδὲ σχολῇν ἄγοντες ἐπιβουλεύωσι τοῖς*). In Rom sind solche Gedanken auf Tullius Hostilius übertragen worden, Liv. 1, 22, 2: *senescere . . . civitatem otio ratus undique materiam excitandi belli quaerebat*. Wie dieser König, so soll in einem Einzelfalle auch ein Konsul gehandelt haben, den Livius 3, 19, 12 sagen lässt: *nescio quo fato magis bellantes quam pacati propitios deos habemus* (vgl. auch Sallust *Cat.* 2, 3: u. Anm. 52). Kurz zuvor, 3, 9, 1, hatte Livius selber als Berichterstatter festzustellen gehabt: *secundae belli res* (näml. die erfolgreiche Beendigung eines bestimmten Krieges) *extemplo urbanos motus excitaverunt* (vgl. Sallust *hist. fr.* 11; u. Anm. 53). Aber auch im Verlaufe eines Krieges sind *secundae res* und *otium* gefährlich. Die Gallier, die Rom erobert hatten, waren, wie Camillus bei Livius 5, 44, 6 erklärt, *ab secundis rebus magis etiam solito incauti*. Derselbe Camillus hat, als er das von den Etruskern eroberte Sutrium wiedergewinnen wollte, nach Liv. 6, 3, 5 dort *soluta omnia rebus ut fit secundis* vorgefunden — *nullam stationem ante moenia, patentes portas, victorem vagum praedam ex hostium tectis egerentem*. Andererseits hat sich während des 2. Punischen Krieges bei den Römern selbst im spanischen Lager von Sucro ein Aufruhr ereignet, der nach Liv. 28, 24, 6 sehr wesentlich durch die *licentia ex diutino ut fit otio conlecta* hervorgerufen war (Skard a.O. [o. Anm. 47] 17), und bei den Truppen in Britannien ist es während des Bürgerkrieges vom Jahre 69 unter einem schwächlichen Statthalter zu Schwierigkeiten gekommen, *cum adsuetus expeditionibus miles otio lasciviret* (Tac. *Agric.* 16, 3). Im Hinblick auf solche Ereignisse hat Seneca epist. 56, 9 erklärt: *magni imperatores, cum male parere militem vident, aliquo labore compescunt et expeditionibus detinent. nunquam vacat lascivire districtis nihilque tam certum est quam otii vitia negotio discuti* (die letzten Worte aufgenommen von Curtius 7, 1, 4). Eine Soldkürzung ist einmal von Alkibiades angeordnet worden, *ἵνα μὴ οἱ ναῦται, ἐκ περιουσίας ὑβρίζοντες, . . . τὰ σώματα χεῖρω ἔχωσι, δαπανῶντες ἐς τοιαῦτα, ἀφ' ὧν ἡ ἀσθένεια συμβαίνει* (Thuc. 8, 45, 2).

51. s. Gelzer a.O. 261ff. = 1, 78ff. Plut. *Cat. mai.* 27, 3ff. (=Polybios? Gelzer 272f. 288=1, 91.111); Scipio Nasica, welcher ὕβρει τὸν δῆμον ἦδη πλημμελοῦντα



sah καὶ δι' εὐτυχίαν . . . τῇ βουλῇ δυσκάθεκτον ὄντα, betrachtete die Furcht vor Karthago als χαλινὸν σωφρονιστῆρα τῇ θρασύτητι τῶν πολλῶν.

52. Diod. 34, 33, 5f. = Poseidonios: *Fragm. griech. Hist.* 87 F 112, vol. II A p. 298 (dazu Jacobys Kommentar II C p. 210; vgl. Gelzer 27off. = I, 88ff.): σφωζομένης μὲν τῆς Καρχηδόνος ὁ ἀπὸ ταύτης φόβος ἠνάγκαζεν ὁμονοεῖν τοὺς Ῥωμαίους καὶ τῶν ὑποτεταγμένων ἐπιεικῶς καὶ ἐνδόξως ἄρχειν . . . ἀπολομένης δὲ τῆς ἀντιπάλου πόλεως πρόδηλος ἦν ἐν μὲν τοῖς πολίταις ἐμφύλιος πόλεμος ἐσόμενος, ἐκ δὲ τῶν συμμάχων ἀπάντων μῖσος εἰς τὴν ἡγεμονίαν διὰ τὴν εἰς αὐτοὺς ἐκ τῶν ἀρχόντων πλεονεξίαν τε καὶ παρανομίαν. 6 ἅπερ ἅπαντα συνέβη ἐν τῇ Ῥώμῃ μετὰ τὴν τῆς Καρχηδόνος κατασκευήν. καὶ γὰρ ἐπικίνδυνοι δημαγωγίαι καὶ χώρας ἀναδασμοὶ καὶ συμμάχων ἀποστάσεις μεγάλαι καὶ ἐμφύλιοι πόλεμοι πολυτετεῖς καὶ φοβεροὶ καὶ ἄλλα τὰ προαγορευθέντα ἀπὸ τοῦ Σκηπίωνος ἠκολούθησαν. Diod. 37, 3, 1f. (= Poseidonios; s. Ed. Schwartz, *RE* 5, 1905, s.v. Diodoros 690) in der Einleitung zur Darstellung des Bundesgenossenkrieges: τὸ παλαιὸν οἱ Ῥωμαῖοι νόμοις τε καὶ ἀγωγαῖς ἀρίστοις χρώμενοι κατ' ὀλίγον ἠϋξήθησαν ἐπὶ τοσοῦτον, ὥστε ἡγεμονίαν ἐπιφανεστάτην καὶ μεγίστην τῶν μνημονευομένων κατακτήσασθαι. ἐν δὲ τοῖς νεωτέροις καιροῖς καταπεπολημένων μὲν τῶν πλείστων ἐθνῶν, πολυχρονίου δ' εἰρήνης γενομένης μετέπεσεν ἐν τῇ Ῥώμῃ τὸ τῆς ἀρχαίας ἀγωγῆς (vgl. Mauch a.O. [o. Anm. 47] 63) εἰς ὀλέθριον ζῆλον. 3 ἐτράπησαν γὰρ οἱ νέοι μετὰ τὴν ἐκ τοῦ πολέμου ἄνεσιν εἰς τρυφήν καὶ ἀκολασίαν, χορηγὸν ἔχοντες τὸν πλοῦτον ταῖς ἐπιθυμίαις. προεκρίνετο γὰρ κατὰ τὴν πόλιν τῆς μὲν λιτότητος ἢ πολυτέλεια, τῆς δὲ πολεμικῶν ἔργων μελέτης ἢ ῥασώνῃ. Sallust hat sich die Erkenntnis, dass mit der Zerstörung Karthagos ein neuer Abschnitt der römischen Geschichte begonnen habe, erst im Iugurtha zu eigen gemacht, 41, 1ff.: *ceterum mos partium et factionum et deinde omnium malarum artium paucis ante annis Romae ortus est otio atque abundantia earum rerum, quae prima mortales ducunt. 2 nam ante Carthaginem deletam populus et senatus Romanus placide modesteque inter se rem publicam tractabant, neque gloriae neque dominationis certamen inter cives erat. metus hostilis in bonis artibus civitatem retinebat. 3 sed ubi illa formido mentibus decessit, scilicet ea quae res secundae amant, lascivia atque superbia incessere. ita quod in advorsis rebus optaverant otium, postquam adepti sunt, asperius acerbiusque fuit.* Im Catilina dagegen war die Beseitigung Karthagos noch als eine der grossen Leistungen Roms gewürdigt worden, 10, 1: *sed ubi labore atque iustitia res publica crevit, reges magni bello domiti, nationes ferae et populi ingentes vi subacti, Carthago aemula imperi Romani ab stirpe interiit, cuncta maria terraeque patebant, saevire Fortuna ac miscere omnia coepit.* Der Niedergang Roms erschien hier als die Folge der menschlichen Schwäche, die überhaupt den Frieden und den Reichtum nicht erträgt, 10, 2: *qui labores, pericula, dubias atque asperas res facile toleraverant, iis otium divitiaeque, optanda alias, oneri miseriaeque fuere. igitur primo pecuniae, deinde imperi cupido crevit: ea quasi materies omnium malorum fuere.* Zum Verhängnis wurde diese Schwäche aber erst unter Sulla, dessen Soldaten in Asien verdorben waren, 11, 6: *igitur ii milites, postquam victoriam adepti sunt, nihil reliqui victis fecere. quippe secundae res <etiam add. Fuchs> sapientium animos fatigant: ne illi corruptis moribus victoriae temperarent.* 12, 1 *postquam divitiae honori esse coepere . . . , hebescere virtus, paupertas probro haberi, innocentia pro malevolentia duci coepit. igitur ex divitiis iuventutem luxuria atque avaritia cum superbia invasere* (dementsprechend 36, 1: beim Ausbruch der Catilinarischen Verschwörung *ex summa laetitia atque lascivia, quae diuturna quies pepererat, repente omnes tristitia invasit*). Schon in der Einleitung hatte Sallust verkündet, dass es schwerer sei, im Frieden die *virtus* zu bewahren als im Kriege, 2, 3: *quodsi*

*regum atque imperatorum animi virtus in pace ita ut in bello valeret, aequabilis atque constantius sese res humanae haberent . . . nam imperium facile iis artibus retinetur quibus initio partum est: verum ubi pro labore desidia, pro continentia et aequitate libido atque superbia invasere, fortuna simul cum moribus immutatur. ita imperium semper ad optimum quemque a minus bono transfertur* (danach 'Sallust' *epist. ad Caesar. 2, 7, 5 saepe audivi, qui reges quae civitates et nationes per opulentiam magna imperia amiserint, quae per virtutem inopes ceperant*). Die Gedanken des Iugurtha werden im verdüsterten Geschichtsbilde der Historien fortgeführt, fr. 11 Maurenbr. *discordia et avaritia atque ambitio et cetera secundis rebus oriri sueta mala post Carthaginis excidium maxime aucta sunt*. fr. 12 *postquam remoto metu Punico simulates exercere vacuum fuit, plurimae turbae, seditiones et ad postremum bella civilia orta sunt*. Vgl. Klingner a.O. (o. Anm. 50) 165ff. 184ff. Gelzer 274ff. = 1, 93ff. U. Knoche, "Der Beginn des römischen Sittenverfalls": *Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung* 1, 1938, 146ff. 153f.

53. Spätere Zeugnisse für die Wirkung des *metus Punicus* bei Gelzer 269. 273ff. 284 = 1, 87.91ff. 105f. Sallust selbst hat in den Historien die bändige Kraft der Furcht — wie die des Krieges — auch während der Königszeit wirksam sein lassen, fr. 11 *iniuriarum validiorum et ob eas discessio plebis a patribus aliaque dissensiones domi fuere iam inde a principio, neque amplius quam regibus exactis, dum metus a Tarquinio et bellum grave cum Etruria positum est, aequo ac modesto iure agitatum*. Schon vor Sallust hatte Cicero *de re publ. 1, 62f.* erklärt, dass mit der Vertreibung der Könige die *licentia* begonnen habe, die sich freilich immer nur *in pace et otio* ganz habe zur Geltung bringen können: *licet enim lascivire, dum nihil metuas, ut in navi* (vgl. Polyb. 6, 44, 3ff.) *et saepe etiam in morbo levi* (Knoche a.O. [vor. Anm.] 149). Später hat sich Livius des Furchtgedankens bedient, im inneren der Königszeit die beiden ältesten Herrscher voneinander zu unterscheiden, 1, 19, 4: (Numa) *positis externorum periculorum curis, ne luxuriarent otio animi, quos metus hostium disciplinae militariae continuerat, omnium primum, rem ad multitudinem imperitam et illis saeculis rudem efficacissimam, deorum metum iniciendum ratus est*. Wie geläufig Livius der Furchtgedanke gewesen ist, zeigt sich darin, dass er den *externus timor* einmal ohne weiteres als das *maximum concordiae vinculum* bezeichnet hat (2, 39, 7) und dass er bei einer anderen Gelegenheit eine Regelwidrigkeit darin sah, dass der *terror externus* die *civilia certamina* nicht verhindern konnte (6, 31, 4; die Stellen bei Skard a.O. [o. Anm. 47] 17). Für die Deutung eines einzelnen Menschen ist der Furchtgedanke von der Geschichtschreibung der Kaiserzeit in der Schilderung des Tiberius verwendet worden; s. F. Klingner, "Tacitus über Augustus und Tiberius", *Sitz.-Ber. Bayer. Akad.* 1953, 7, 37ff.

54. Catull, 51, 13ff. Bemühungen um das Verständnis bei F. Tietze, *Rhein. Mus.* 88, 1939, 346ff. und R. Stark, *Hermes* 85, 1957, 331ff. (mit Hinweis auf Alkaios 74 Diehl = 42 Lobel-Page: οἱ δ' ἀπόλωντ' ἀμφ' Ἐ[λένας] καὶ πόλις αὐτῶν; s. auch L. Alfonsi, "Otium e vita d'amore negli elegiaci augustei": *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, Mailand 1956, 1, 187ff. In den beiden letzten Versen gibt Catull eine allgemeine geschichtliche Erfahrung wieder. Vergleichbar Theogn. 1231ff. σχέτλι' Ἐρως, μανίαι σε τιθνήσαντο λαβοῦσαι. / ἐκ σθένος ὤλετο μὲν Ἰλίου ἀκρόπολις, / ὤλετο δ' Αἰγείδης Θησεὺς μέγας, ὤλετο δ' Αἴας / ἐσθλὸς Ὀϊλιάδης σῆσιν ἀτασθαλίαις. 'Seneca' Octav. 814ff. ille (sc. Cupido) *ferocem iussit Achillem / pulsare lyram, fregit Danaos, / fregit Atriden, regna evertit / Priami, claras diruit urbes* (Alb. Ramminger, *Motivgeschichtl. Studien*



zu Catulls *Basia-Gedichten*, Diss. Tübing. 1937, 18 Anm. 19). Fast noch wichtiger aber ist das politische Distichon Theogn. 1103f., das die Wirkungen der ὕβρις nennt und damit unmittelbar in den Bereich des *otium* hineinführt: ὕβρις καὶ Μάγνητας ἀπώλεσε καὶ Κολοφῶνα / καὶ Σμύρνην. πάντως, Κύρνε, καὶ ὕμμι' ἀπολεῖ (vgl. auch 603f. τοιάδε καὶ Μάγνητας ἀπώλεσεν ἔργα καὶ ὕβρις, / οἷα τὰ νῦν ἱερὴν τήνδε πόλιν κατέχει. 541f. δειμαίνω μὴ τή νδε πόλιν, Πολυπαῖδη, ὕβρις / ἣ περ Κενταύρους ὠμοφάγους ὄλεσθ. Kroll a.O. [o. Anm. 45] 116 Anm. 298; 117. 129. 176 Anm. 7). Von *reges* und *regna* hat in solchen Lehrsätzen auch der Verfasser des zweiten 'sallustischen' Briefes an Caesar gesprochen: 7, 5 (s.o. Anm. 52); 10, 3 *ego . . . ita comperi, omnia regna, item civitates et nationes usque eo prosperum imperium habuisse, dum apud eos vera consilia valuerunt* (in anderem Zusammenhang Sall. Cat. 10, 1: o. Anm. 52 Mitte; Cicero *pro Sest.* 51 *externa bella regum gentium nationum iam pridem extincta sunt*). Der Ausdruck *urbes* auch Oct. 817 (s.o.) und Sen. *ep.* 71, 15 (s.u. Anm. 56); vgl. Tietze 362 Anm. 56. Überraschend ist es, dass Catull, der vorher seine Widerstandslosigkeit beschrieben hat, in der Schlusstrophe die Worte *exsultare* und *gestire* (Tietze 356ff.) auf sich anwendet, die nichts anderes als ein Überschäumen und geradezu den Übermut bezeichnen (s. etwa Cic. *rep.* 1, 62 *Tarquinio exacto mira quadam exsultasse populum insolentia libertatis* [vgl. o. Anm. 53]; Liv. 6, 36, 1 *Veliterni coloni gestientes otio, quod nullus exercitus Romanus esset, et agrum Romanum aliquotiens incursavere et Tusculum oppugnare adorti sunt*). Offenbar hat Catull sich von der festen Gedankenverbindung *otium* ~ *licentia*/superbia (vgl. die nächste Anmerkung) nicht befreien können und ist dadurch aus seiner Bahn abgedrängt worden. Das *otium* war als Zustand der Erschlaffung bisher noch nicht so stark erlebt worden, dass sich daraus schon eine geläufige Vorstellung ergeben hätte (auch das *otium otiosum* im Soldatenchor der Iphigenie des Ennius [fr. 238] ist von anderer Art: *animus nescit, quid velit*; s. O. Skutsch, *Rhein. Mus.* 96, 1953, 193ff.). Catull selber hat das Neue, das er aussprechen wollte, noch nicht aussprechen können und hat sich mit einem nicht ganz passenden Bilde beholfen. — Eine Auseinandersetzung mit Catull scheint Horaz im Eingang von c. 2, 16 vollzogen zu haben: *otium divos rogat in patenti / prensus Aegaeo, simul atra nubes / condidit lunam neque certa fulgent / sidera nautis, || otium bello furiosa Thrace, / otium Medi pharetra decori*. Die aristotelische Erkenntnis ἀσכולούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν καὶ πολεμοῦμεν ἢ εἰρήνην ἄγωμεν (*Nikom. Ethik* 10, 7, 1177b 4: s.o. Anm. 46) wird in diesem philosophischen Gedichte mit demselben sich wiederholenden Leitworte vorgeführt, das einst Catull in der Darstellung seines eigenen gefahrenreichen Seelenzustandes verwendet hatte. Man möchte annehmen, dass Horaz den ihm innerlich so fremden Liebesdichter (vgl. *sat.* 1, 10, 19) gerade durch diese Nachgestaltung, die in die helle Welt der freien Selbstbeschränkung führte, habe überwinden wollen (ähnlich jetzt auch E. Fraenkel, *Horace*, Oxford 1957, 211ff.).

55. Wo der durch ungestörten Frieden hervorgerufene Übermut erwähnt wurde, ist zumeist die *licentia plebis sine modo libertatem exercentis* (der Ausdruck Liv. 23, 2, 1) gemeint gewesen. *otio lascivire plebem* (Liv. 2, 28, 5) ist eine Erkenntnis von allgemeiner Gültigkeit.

56. Den kaiserzeitlichen Anschauungen entsprechend sagt Tacitus *Agric.* 11, 4 in der Beschreibung Britanniens: *plus tamen ferociae Britanni praeferunt ut quos nondum longa pax emollierit. nam Gallos quoque floruisse accepimus: mox segnitia cum otio intravit amissa virtute pariter ac libertate*. Vgl. 21, 1: Agricola sorgte dafür, *ut homines dispersi ac rudes eoque in bella faciles quieti et otio per*



*voluptates adsuescerent.* Bei Seneca *epist.* 71, 15 heisst es in einer Betrachtung über die Vergänglichkeit alles Irdischen: *omnes quae umquam rerum potiuntur urbes quaeque alienorum imperiorum magna sunt decora, ubi fuerint, aliquando quaeretur et vario exitii genere tollentur: alias destruent bella, alias desidia paxque ad inertiam versa consumet et magnis opibus exitiosa res; luxus.*

57. Vgl. Lucan, 1, 70ff. Die Ursache des *bellum civile* ist *invida fatorum series summisque negatum* | *stare diu nimioque graves sub pondere lapsus* | *nec se Roma ferens.*

58. Vgl. Anm. 62 gegen Ende.

59. Sen. *controv.* 1 praef. 6ff.

60. add. Fuchs.

61. Der Dialogus des Tacitus behandelt die Frage, *cur, cum priora saecula tot eminentium oratorum ingeniis gloriaque floruerint, nostra potissimum aetas deserta et laude eloquentiae orbata vix nomen ipsum oratoris retineat* (1, 1). In der Erörterung dieser Frage wird unter anderem festgestellt, dass die *eloquentia* ebenso wie alle übrigen Künste *desidia iuventutis et neglegentia parentum et inscientia praecipientium et oblivione moris antiqui* ihren früheren Ruhm eingebüsst habe (28, 2; etwas anders Petron 1/4). Gleichen Ranges wie der Dialogus ist die Schrift *περὶ ὕψους*, die sich am Schlusse auch ihrerseits mit der Tatsache beschäftigt, dass es kaum noch irgendwelche bedeutende Redner gibt (44, 1 *τοσαύτη λόγων κοσμική τις ἐπέχει τὸν βίον ἀφορία*). Ähnlich wie im Dialogus wird dafür zunächst der Verlust der Freiheit verantwortlich gemacht, jedoch wird diese Erklärung, die ja auch den Wert des allgemeinen Friedenszustandes in Frage stellen würde (44, 6 *ἡ τῆς οἰκουμένης εἰρήνη*, offenbar als die eigentliche Rechtfertigung der Kaiserherrschaft verstanden), sogleich durch den Hinweis ersetzt, dass sich das ganze gegenwärtige Leben in der Knechtschaft der *φιλαργυρία* und *φιληδονία* befindet; dem *πλοῦτος* aber folge im gleichen Schritt die *πολυτέλεια*, und beide zusammen erzeugten (*γενῶσι*; vgl. o. Anm. 47 a.E.) *ἀλαζονείαν τε καὶ τῦφον καὶ τρυφήν*, die selbst wieder *ὑβριν καὶ παρανομίαν καὶ ἀναισχυντίαν* hervorbrächten. Vgl. Fuchs, *Augustin* (o. Anm. 46) 199 Anm. 1; *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1938, 48.

62. Plinius *nat. hist.* 2, 117: Bei der Zusammenstellung der Nachrichten über die Winde fällt auf, dass es keine neueren Forschungen gibt und dass nicht einmal mehr die älteren Erkenntnisse übernommen werden. *non erant maiora praemia in multos dispersa fortunae magnitudine, et ista plures sine praemio alio quam posteros iuvandi eruerunt. mores hominum senuere, non fructus. sed immensa multitudo aperto quodcumque est mari hospitalique litorum omnium adpulsu navigat, sed lucri, non scientiae gratia, nec reputat caeca mens et tantum avaritiae intenta id ipsum posse scientia tutius fieri.* — 14, 1: Von den Bäumen hat man früher mehr gewusst als heute. *cuius vitii causas quis alias quam publicas mundi invenerit? nimirum alii subiere ritus, circaque alia mentes hominum detinentur et avaritiae tantum artes coluntur.* Die *laxitas mundi* und die *rerum amplitudo* ist den Menschen zum Verhängnis geworden. Da es überall nur auf das Geld ankommt, *pesum iere vitae pretia, omnesque a maximo bono liberales dictae artes in contrarium cedere, ac servitute sola profici coeptum. hanc alius alio modo et in aliis adorare, eodem tamen, habendique ad spes, omnium tendente voto. passim vero etiam egregii aliena vitia quam bona sua colere malle. ergo, Hercules, voluptas vivere coepit, vita ipsa desiit.* — Petron lässt c. 88 ein Gespräch stattfinden über die *causa desidia praesentis, cum pulcherrimae artes perissent, inter quas pictura ne minimum quidem sui vestigium reliquisset.* Das Verderben wird auch hier auf die

*pecuniae cupiditas* zurückgeführt. *priscis enim temporibus, cum adhuc nuda virtus placeret, vigeant artes ingenuae summumque certamen* (vgl. Sen. *contr.* 1 praef. 7: o. S. 368; s. auch Sall. *Cat.* 41, 2: o. Anm. 52) *inter homines erat, ne quid profuturum saeculis lateret . . . at nos vino scortisque demersi ne paratas quidem artes audemus cognoscere* (s.o. Plin. *n.h.* 2, 117), *sed accusatores antiquitatis vitia tantum docemus et discimus*. — Galen ὅτι ὁ ἄριστος ἰατρός καὶ φιλόσοφος 2,56 p. 3 sq. Marqu.: Die Ärzte vermögen nicht mehr richtig zu urteilen. Dafür ist nicht die Natur verantwortlich: die mangelhafte Erziehung und die Bevorzugung des Reichtums vor der Tüchtigkeit sind schuld, dass es unter den Bildhauern nicht mehr einen Phidias, unter den Malern einen Apelles, unter den Ärzten einen Hippokrates gibt. Wir Nachgeborenen befinden uns in der günstigen Lage, Künste und Wissenschaften zu übernehmen, die schon weit gefördert sind (vgl. o. Petr. 88), und es wäre für jeden ein leichtes, im Besitze der Erkenntnisse des Hippokrates zu weiteren Erkenntnissen zu gelangen. Wenn man die Medizin jedoch in falscher Einschätzung des Reichtums nur um des Erwerbes willen erlernt, ist es nicht möglich, sich auch um ihr eigentliches Ziel zu bemühen. Man kann sich nicht zugleich mit dem Geldverdienen und einer so bedeutenden Wissenschaft befassen und muss notwendig das eine hinter dem anderen zurückstellen.

63. *sat.* 6, 292f. Fuchs, *Augustin* 203 Anm. 2.

64. An sich wäre es denkbar, dass, um die Bedeutung des gegenwärtigen Friedens zu veranschaulichen, die alte Vorstellung vom Neid der Götter herangezogen wäre. Aber es gibt, wie es scheint, kein Anzeichen dafür, dass dieses wirklich noch hätte geschehen können.

65. Tacitus *Agric.* 3, 1, wo es sich jedoch um die Gewöhnung an die Geistlosigkeit der Zwangsherrschaft handelt. Cicero hatte im Brutus § 8 bedauert, dass es ihm nicht vergönnt gewesen war, mit den Waffen der Beredsamkeit, *quae erant propria cum praestantis in re publica viri tum bene moratae et bene constitutae civitatis* (vgl. 45 *pacis est comes otique socia et iam bene constitutae civitatis quasi alumna quaedam eloquentia*; ferner *de orat.* 1, 30; 2, 33; auch 1, 14; *orat.* 141; Fuchs, *Widerstand* 48), in der Not der Bürgerkriege das *patrocinium pacis* zu übernehmen, und dass er gerade dann zum Schweigen verurteilt gewesen war, als sein Leben *perfuncta rebus amplissimis tamquam in portum confugere deberet non inertiae neque desidia, sed otii moderati atque honesti*. Tacitus' Äusserung über die *invisa primo desidia* wäre von besonderem Reiz, wenn sie im Hinblick auf diese Klage gestaltet wäre.





## THE *DE LIBERIS EDUCANDIS* OF PSEUDO- PLUTARCH

BY EDMUND G. BERRY

THE short treatise in the Plutarchan corpus entitled *Περὶ Παιδων Ἀγωγῆς* (*De Liberis Educandis*) is of special interest in that it is the only complete Greek work on education which is extant. It had a great popularity in the Renaissance and Professor Jaeger remarks<sup>1</sup> that its influence is still active today — modern principles of education are based on older ideas which go back to the period when this work was held in high regard. Some at least of its popularity may be attributed to the fact that it was thought to be the work of Plutarch, for his popularity in the Renaissance and for several generations after meant that any work supposed to be his was cherished.

But the *De Liberis Educandis* arouses scarcely any interest in the present age. As soon as the light of critical study was cast upon it, serious doubts of its genuineness were expressed; Muretus (1559) first cast doubts on the Plutarchan authorship and Wyttenbach (1820) after a careful analysis decided that it was not the work of Plutarch; since that time several attempts have been made to restore it to the Plutarchan canon but none has succeeded in creating conviction.<sup>2</sup> The modern attitude seems to be that this work is a mixture of sophistic and post-sophistic thought, so inextricably blended that it is impossible to separate out the early and late elements. Yet the work is not without value; Wilamowitz calls it "ein ganz untergeordnetes Machwerk" but adds, "in dem aber noch manche alten guten Gedanken stecken . . .".<sup>3</sup> Jaeger has observed<sup>4</sup> that the old illustration of the relation of the three elements in education (nature, learning, and practice) by the example of agriculture, entered by way of this work into Latin thought "and helped to produce the new metaphor *cultura animi*: the culture of mankind is spiritual culture, as the cultivation of the earth is agriculture." This slight Greek tract may thus be a link in the chain which gives us the term "culture" with its complex significance.

While this work is almost certainly not from the pen of Plutarch, it may belong roughly to the time of Plutarch. There are similarities between the *De Liberis Educandis* and the remarks on general education in Quintilian I and II and also between it and passages in the *Dialogus*

of Tacitus. Perhaps the safest conclusion is that all three drew upon some common source of educational principles, some one of the many handbooks on education which began with Theophrastus. Dyroff has shown that there are in the *De Liberis Educandis* many echoes of Stoic terminology and an arrangement of topics which has parallels in Stoic writers; at the beginning of the work the author admits that he uses the work of predecessors on the subject of education and Dyroff<sup>5</sup> thinks that the original source is the work of Chrysippus which Quintilian (I, 11, 17) refers to as "a Chrysippo in praeceptis de liberorum educatione compositis". Dyroff's conclusion regarding the Stoic origin of the work is supported by Gudeman in his edition of Tacitus' *Dialogus* and we should probably agree that the work should be attributed to a Pseudo-Plutarch and that there are strong indications of Stoic influence.

Whether the work stems from that of Chrysippus or not, it may be worth while to go into the matter of the remoter origin of some of the basic ideas of the treatise. As in every Stoic work there are many signs of the influence of Plato and Aristotle and many of these were observed by Wyttenbach; they are numerous but are generally confined to resemblances in expression, illustrations and individual points. Similarly, most of the parallels with Stoic thought adduced by Dyroff are in small individual points and technical terms. But it seems to me more difficult to identify the principles of education in the *De Liberis Educandis* with those of Stoicism. In fact it is difficult to say precisely what is the Stoic theory of education; for the Stoics education is largely a matter of the training of the grown individual. They seem to have believed that the individual must train himself and when we come to the training of a child or even of a young man the so-called Stoic principles are found to be well established by the time of Plato or Aristotle; while in the time of the Roman Empire, when Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius speak of education, there is usually nothing new and their principles are usually as much "Roman" as "Stoic". So the Pseudo-Plutarch's ideas on education had already been enunciated over and over again by Stoics and non-Stoics alike and the treatise sounds very like any late Greek or Roman outline of the principles of education; it is not surprising that there are similarities between it and Quintilian or Tacitus. Apart from the terminology — and Dyroff is correct that there are resemblances between this work and Stoic terminology — the only important element in the treatise which may well be Stoic is the extremely limited emphasis laid on service to the state — in 7F-8A the author briefly recommends a mixture of philosophy and political life and quotes as examples of such

a mixture Pericles, Archytas, Dion and Epaminondas. The generosity which appears in the author's readiness to extend education to everyone who has the means is not necessarily Stoic; we have been warned that these traits may just as well be attributed to "the natural development of the human mind".<sup>6</sup> In an age of liberalism and cosmopolitanism, even if Stoicism contributed much, not every sign of freedom, generosity or humanity must be credited to the working of Stoic thought.

There is one respect in which the *De Liberis Educandis* differs from Roman theories of education and the deviation is of great interest. Both Quintilian and Tacitus emphasize rhetoric and the training they describe is that of the orator. The training advocated by the Pseudo-Plutarch is more philosophical, indeed "philosophy" dominates it. He does not neglect oratory but gives it a completely subordinate place in education and his remarks are very limited in their scope: (1) the young must not be taught the art of extempore speech too early and (2) their language in oratory should take the middle way between extravagance on the one hand and vulgarity and triviality on the other. Oratory has its part in education and no child should be deprived of some knowledge of all the ἐγκύκλια παιδεύματα, but philosophy he should honour above all else (τὴν δὲ φιλοσοφίαν πρεσβεύειν). Or he says "therefore it is necessary to make philosophy as it were the head and front of all education" (διὸ δεῖ τῆς ἄλλης παιδείας ὥσπερ κεφάλαιον ποιεῖν τὴν φιλοσοφίαν). These two statements raise the level of the treatise above those of Quintilian and Tacitus with their emphasis on rhetoric. Education in the eye of this writer is much more than mere skill at declamation; he sounds Ciceronian when he speaks of philosophy as *paideia*; he is a Hellenist throughout. The last passage quoted is followed by a fairly lengthy statement of what he thinks is comprehended by philosophy (7D-F). It may be summed up by saying that philosophy teaches man goodness and right conduct towards the gods, the law and all persons; it teaches moderation in fortune and misfortune, in pleasure and in anger. It is thus narrower than the meaning of the term for the fifth century and is limited to ethics and Dyroff thinks that this narrower emphasis indicates Stoicism. This again seems to narrow the meaning too much. Rather "philosophy" here seems to mean what Glanville Downey says it means for Themistius in the fourth century A.D., "an eclectic synthesis of the classical tradition".<sup>7</sup> It is "the Greek view of life" as it appears to this late admirer of Hellenism and his term "philosophy" is just as wide in its scope as this expression indicates with its wide context of meaning. All the aspects of "philosophy" go back beyond Stoicism to the Socratic school, and this primacy given to



philosophy recalls Plato and Aristotle — and also Xenophon, who believed that philosophy alone “had led the way into the new-found land of the soul”.<sup>8</sup> The purpose of this present paper is to indicate that besides a number of specific borrowings, several of the fundamental ideas of the Pseudo-Plutarch’s work on education (whether there is a Stoic intermediary or not) can be found not only in Plato but also in the other disciple of Socrates, Xenophon.

Before examining the part of Xenophon in the ideas of this work, it is well to look at the list of Greek writers who are quoted or referred to. Plato is mentioned a number of times and the classical and Platonic tone and the classical examples may be at least partly responsible for the attribution of the essay to the Platonist Plutarch. The other Greek authors mentioned are Euripides, Diogenes, Pythagoras, Socrates, Phocylides, Aristippus, Stilpo, Demosthenes, Bion, Archytas, Hesiod, Aristophanes, Sotades. The passage on the constituents of education is reminiscent of Aristotle, *Nicomachean Ethics* II. Wytttenbach noticed a number of parallels with Plato and Aristotle. Jones found an additional reminiscence of Plato’s *Laws* and one of Thucydides. Observing that Xenophon is the Greek writer most similar in character to the Pseudo-Plutarch, Jones<sup>9</sup> also mentions several “unacknowledged references or reminiscences” of Xenophon; the first of these reminiscences is not very convincing: in 7A the author inveighs against extempore oratory and the parallel adduced is *Memorabilia* 4.6.13 where we are told that when in argument anyone made an assertion without proving his point, Socrates always led the discussion back to the required definition and that when he himself argued (15) he “advanced by steps that gained general assent”. The next reminiscence is much more convincing — 8D contains what seems to be a quotation of *Cyropaedia* 2.3.2 and Jones also observes that this passage in the *De Liberis Educandis* is preceded by one which lays a Xenophontic stress on warlike exercise and hunting as opposed to gymnastics; he probably refers to passages such as *Memorabilia* 1.2.10–12. Stress on hunting might also, we may remark, be Platonic (*Laws*) but it is well not to overlook the passages in Xenophon also. The third reminiscence is in the groom’s remark in 9D “nothing makes the horse so fat as the king’s eye” which comes from the *Oeconomicus* 12.20. A fourth passage, drawing a parallel from animals who miss their companions (3E) comes from Xenophon, *Cyropaedia* 2.1.28, and Babbitt in the Loeb edition compares *Memorabilia* 2.3.4. Another passage seems to me to be based on Xenophon; speaking of pederasty, the author says, after quoting from the *Republic* (11F): τοὺς μὲν οὖν τῆς ὥρας ἐπιθυμοῦντας ἀπελαύνειν προσῆκε, τοὺς δὲ

τῆς ψυχῆς ἐραστὰς ἐγκρίνειν κατὰ τὸ σύνολον. This seems to me to recall Lycurgus in the *Constitution of the Lacedaemonians* 14:

If anyone, being himself an honest man, admired a boy's soul and tried to make of him an ideal friend without reproach and to associate with him, he approved. . . . But if it was clear that the attraction lay in the boy's outward beauty, he banned the connexion as an abomination.

The Pseudo-Plutarch's source might still well be Plato, except that both our author and Xenophon (Pseudo-Plutarch immediately after the passage quoted and Xenophon immediately before the corresponding passage in the *Constitution of the Lacedaemonians*) commend the Spartan system and condemn that of Thebes (*De Liberis Educandis* 11F, Xenophon 2.12) and Xenophon in the *Memorabilia* could say the same thing about Socrates' attitude (*Mem.* 4.1.2): Πολλάκις γὰρ ἔφη μὲν ἂν τινος ἐρᾶν, φανερὸς δ' ἦν οὐ τῶν τὰ σώματα πρὸς ὥραν, ἀλλὰ τῶν τὰς ψυχᾶς πρὸς ἀρετὴν εὖ πεφυκότων ἐφιέμενος. We might add that the pro-Spartan attitude of the author, the admiration for the way the Spartans handle such problems as this, is as much Xenophontic as Platonic.

There are other Xenophontic terms and topics. In the very first sentence of the *De Liberis Educandis* we are told that the aim of education is to make children *spoudaioi* and the same term is used in 2B, 3D, 4A and 5C. Nurses, slaves, pedagogues and education generally must be *spoudaios*. Dyroff points out (p. 261) that this term, while common to the Stoics, also takes us back to Plato and Aristotle; we may add that the discussion how to turn a *phaulos* into a *spoudaios* seems to have been a favorite topos of the Socratic school; the term and its opposite occur in Aeschines the Socratic,<sup>10</sup> while Xenophon uses the term *spoudaios* and its opposite *phaulos* in *Cyropaedia* 2.2.24 and opposed to *poneros* in *Hellenica* 2.319 and without its opposite in 3.1.9; in Pseudo-Plutarch it is also opposed to *phaulotes* in 3F-4A and in 2C *phaulotes* is the opposite of *phuseos arete*. This may not point to Xenophon as the source of the Pseudo-Plutarch but it does indicate another point on which the author or his source is well acquainted with one of the topics of the Socratic circle. It is perhaps of additional significance that both Xenophon and Pseudo-Plutarch use the term *spoudaios* of seeds, σπέρματα (*De Liberis Educandis*, 2B, *Mem.* 4.4.23).

After this preliminary paragraph, the author begins the essay proper with the theme of eugenics, the selection of those who are to be parents and the conception of the child. Jaeger notes<sup>11</sup> that the author obtained this from fourth-century interest in eugenics; if Critias' *Constitution of the Lacedaemonians* began with this topic, so also does the Xenophontic

work with the same title, while in *Memorabilia* 4.4.22–23 Socrates briefly discusses the same topic, using the term *spoudaios*. When our author goes on to mention the triad in education — nature, reason and habit — he is, as Jaeger shows, handling a conventional theme of Socrates, the Sophists and Isocrates<sup>12</sup>; Dyroff is therefore incorrect in calling the triad Aristotelian even if it does occur in the *Politics*. It is generally Socratic and therefore is mentioned by Xenophon (*Memorabilia* 3.9.2, 2.6.39, 3.3.11). Both Xenophon and Pseudo-Plutarch stress the third factor, practice and work; at first Pseudo-Plutarch uses the term *askesis* but later adopts the terms *melete* (2C), *ponos* and *epimeleia*. Xenophon uses this last term in its verbal form in *Mem.* 1.6.6–7 and in 1.6.15 Socrates' chief aim is to encourage his companions *aretas epimeleisthai*, while in *Mem.* 2.1.20 strenuous *epimeleiai* lead to deeds which are *kala kagatha*. Dyroff thinks that the glorification of *ponos* is Cynic and that the term *epimeleia* is Chrysippean<sup>13</sup> but Jaeger has shown that the *ponos* theme is much older. The whole of the *Cyneticus* is inspired by admiration for *ponos*, "exertion and hardship without which no man is properly educated",<sup>14</sup> and the term *epimeleia* is often employed by Xenophon in a variety of forms. Both writers elaborate what training and practice can do even when the nature is deficient. Xenophon puts the question (*Mem.* 1.6.6–7) "Do you not know that by training, a puny weakling comes to be better at any form of exercise he practises, and gets more staying power than the muscular prodigy who neglects to train?" Pseudo-Plutarch adopts the parallel of good land neglected and going to waste or poor land made productive by working, and puts a similar question:

What bodily strength is not impaired and finally ruined by neglect and luxury and ill conditions? On the other hand, what weak physique does not show a very great improvement in strength if men exercise and train themselves?

and then proceeds to adduce Lycurgus' comparison of the trained and the untrained dog. Xenophon treats this topic in *Memorabilia* 3.9, where Socrates discusses the question whether courage is διδακτὸν ἢ φυσικόν. All men differ in nature but every man's nature acquires more courage μαθήσει καὶ μελετῇ. The theme of the whole passage is the benefit of *epimeleia*, and is a glorification of *ponos* long before it became a set theme of the Stoics. He returns to this theme at the beginning of Book IV of the *Memorabilia*, using the parallel from dogs and colts (4.1.3), and concluding that gifted youths (εὐφύεσταιους), like gifted dogs, become excellent if they are educated, but if untrained and



untaught often turn to evil and that their very gifts increase the amount of evil which they can do; the same term, *εὐφυής*, is used in *Memorabilia* 1.6.13, but here Xenophon does not say that the ungifted man can be improved as in *Memorabilia* IV, but that the gifted man can be improved and made useful by teaching: ὅστις δὲ ὄν ἄν γνῶ εὐφυᾶ ὄντα διδάσκων ὅτι ἄν ἔχη ἀγαθὸν φίλον ποιεῖται . . . and he who teaches him performs the duty of a citizen and a gentleman. Hence, while Dyroff is correct in his assertion (p. 252) that there is Stoicism in the discussion of *εὐφυία* by the Pseudo-Plutarch, yet when the writer says that those not endowed with natural talents (οὐκ εἰ πεφυκότες) can make good their natural deficiencies by practice and training, he is ringing the changes on another old Socratic theme which receives much attention in Xenophon.

The next passage in Pseudo-Plutarch, on motherhood, is conventional and contains a borrowing from the *Cyropaedia* of an idea also expressed in *Memorabilia* 2.3.4 and mentioned above. Then comes one of the loftier tributes to *agoge* and *paideia*, in comparison with which all other advantages are trivial and insignificant. This topos, man's superiority to other animals because he alone possesses mind or reason (5E) is a common Stoic theme but again it is not absent from Xenophon. In the *Oeconomicus*, which the Pseudo-Plutarch or his source knew, the analogy from animals is already well established (13.6-9): animals are trained by punishment for wrong and rewards for right, while only man can be made obedient by word of mouth, that is, by the use of his reason; even slaves are best taught obedience by the method also employed with animals, namely by reward and punishment. Again in the *Memorabilia*, this theme is used by Socrates. In 1.4. 9-14 he argues that God's care of man is evident in the superiority over animals with which man has been endowed by God: οὐ γὰρ πάνν σοι κατάδηλον, ὅτι παρὰ τᾶλλα ζῶα ὥσπερ θεοὶ ἄνθρωποι βιοτεύουσιν, φύσει καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ κρατιστεύοντες. Of all these attributes which elevate man above other animals, the chief is *γνώμη* or *νοῦς* (17).

At 6Aff. the author turns briefly to rhetoric and possibly some carelessness in composition is evident, for we do not find a statement of the part rhetoric should play in education, but rather a few remarks directed against precocious extempore oratory on the part of the young; added to these are a few remarks on moderation and restraint in rhetorical style. Extempore speech is easy, since it requires little work, but χαλεπὰ τὰ καλὰ. Here we have again the tribute to work. This is an echo of the *Cratylus* and *Protagoras* possibly, but in Xenophon Socrates quotes Hesiod (*Memorabilia* 1.2.56 and 2.1.20) on the honor and glory

of effort and work; the second passage in the *Memorabilia* is followed by a quotation from Epicharmus and by Prodicus' story of the choice of Herakles, which amounts to a glorification of virtue and *ponos*. Thus one of the pseudo-Plutarch's arguments against extempore speech is an old Greek theme with the Hesiodic tradition behind it and it is as significant in Xenophon as in Plato.

Further, if the claims for philosophy versus rhetoric advanced by the Pseudo-Plutarch resemble those made in the *Phaedrus*, it should be remembered that Xenophon also in the *Cynegeticus* attacked the purely rhetorical and sophistic education; he feels that the sophists deal only in words and are not lovers of true culture.<sup>15</sup> It is true that in the *Memorabilia* Socrates is not strongly opposed to rhetoric as a factor in education<sup>16</sup> but he does point out to Euthydemus (4.2.6) that musicians require strict training and work under the guidance of a teacher while at least some of the statesmen and orators think that oratory requires no special training: νομίζουσί τινες ἄνευ παρασκευῆς καὶ ἐπιμελείας αὐτόματοι ἐξαίφνης δυνατοὶ ταῦτα ποιεῖν ἔσεσθαι. Yet, he insists, the art of the statesman demands a stricter study and more ἐπιμέλεια than that of the musician. In at least some of his criticisms of rhetoric, the Pseudo-Plutarch, then, relies on Socratic ideas, perhaps obtaining them from Xenophon.<sup>17</sup>

In the next section (7C) the pseudo-Plutarch advocates some attention to ordinary studies. The term ἐγκύκλια παιδεύματα shows Platonic-Aristotelian influence but the writer's admonition that the general education must be only incidental to philosophy recalls the Socratic warning that only minor attention should be paid to the ordinary subjects of the curriculum. It is true that Socrates' approach to this problem differs slightly from that of Pseudo-Plutarch. Socrates cannot see what useful purpose can be attained by *advanced* study in, say, geometry or astronomy (*Memorabilia* 4.7.5), for overattention to these subjects results in the complete exclusion of more useful and beneficial studies, among which of course is philosophy. Both authors put philosophy in the first place. But neither is a mere theorist. The Socrates of Xenophon is not an abstract philosopher with his head in the clouds; while he does not aim at making his pupils skilled at either public speaking or practical affairs (*Memorabilia* 4.3.1) yet by inculcating ἐγκράτεια he does make them more practical (*Memorabilia* 4.5.1). He asserts at least once (*Memorabilia* 4.7) that only useful knowledge should be studied. He is utilitarian enough in his outlook to recommend work only so that one may not have to work in old age and work must be in a useful occupation, for it is such an occupation which makes a man

σώφρων: in the same way the Pseudo-Plutarch adopts a pragmatic approach — his whole educational theory has a practical aim; its aim is the creation of the cultured, useful man, by means of work and effort. Other practical considerations such as the amount of one's income are specifically mentioned.<sup>18</sup>

In 8B books are commended; they are the instrument of education and they are like the farmer's implements; thus the comparison of education with agriculture is again introduced. Socrates in Xenophon also commends books but they are a treasury of wisdom rather than mere tools in *Memorabilia* 1.6.14. This passage in Pseudo-Plutarch is followed by that on hunting mentioned above which recalls Xenophon the country gentleman and advocate of hunting in education; there is also here more stress on bodily exercise and training, which is also Socratic (*Memorabilia* 3.12.15), and the paragraph while containing a quotation from Plato also contains one from the *Cyropaedia* (8D; *Cyropaedia* 2.3.2).

Dyroff (293) thinks that the next passage (8E), urging that education be general and common to all, is Stoic, but that the sentence which follows immediately, the curious one in which the writer says that those who because of poverty cannot avail themselves of his precepts should blame *tyche* and not the author himself, is "ganz unstoisch". The Pseudo-Plutarch continues: *πειρατέον μὲν οὖν εἰς δύναμιν τὴν κρατίστην ἀγωγὴν ποιεῖσθαι τῶν παίδων καὶ τοῖς πένησιν· εἰ δὲ μή, τῇ γε δυνατῇ χρηστέον*. Now this author quotes probably several times from the *Cyropaedia* and in that work (1.2.15) Xenophon takes it as a matter of fact that in Persia only those send their children to school who can maintain them without work and that those who are not able to do so do not give their children an education. Besides, our author certainly quotes elsewhere from the *Cynegeticus*. In this work, speaking of hunting, Xenophon says (2.1), if the text is not corrupt, that the young man should take up hunting, *εἴτα δὲ καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα παιδεύματα, τὸν μὲν ἔχοντα σκεψάμενον τὴν οὐσίαν· ᾧ μὲν ἔστιν ἱκανή, ἀξίως τῆς αὐτοῦ ὠφελείας . . .* He continues, *ᾧ δὲ μὴ ἔστιν, ἀλλ' οὖν τὴν γε προθυμίαν παρεχέσθω*. The idea is the same in both authors — education is important (and hunting is an important part of education) and it is impossible to acquire too much of it; the only limitation is the pupil's ability to pay for it. He must exert all his power (Xenophon: *μηδὲν ἐλλείπειν τῆς αὐτοῦ δυνάμεως*; Pseudo-Plutarch: *τῇ γε δυνατῇ χρηστέον*). Xenophon adds that the pupil can at least supply willingness. On this topic, then, the Pseudo-Plutarch leaned not necessarily on Plato but on Xenophon and sophistic thought of the same period.



In the next section (8Fff.) praise and punishment (ἔπαινοι καὶ ψόγοι) are recommended in education rather than corporal punishment for the young. "Blows and ill-treatment" are more suitable for slaves than for the freeborn and the remarks on the proper timing of the use of praise and blame show a fourth-century interest in psychology. Unreasonable tasks must not be laid on children, just as plants are drowned by excessive watering — he recurs to the analogy from agriculture. Parents must not leave the education of their children solely to tutors but must themselves test and examine their children; the anecdote in illustration comes from the *Oeconomicus*. The importance of memory is stressed by the Pseudo-Plutarch — branches of instruction which require employment of the memory contribute not merely to education but also to the practical aspects of life (9F). Cyrus in the *Cyropaedia* (whose theme throughout is education) is extolled as one who had a good memory; he thought, according to Xenophon, that if a mechanic knows the names of his tools, the doctor of his medicines and instruments, so a general ought to know the names of his officers since they are the tools or implements which he employs (5.3.46; cf. also *Memorabilia* 4.1.2).

The rules of conduct which follow stress the importance of self-control (κρατεῖν). This is of course Stoic, but long before it is Socratic; Socrates has a long speech on ἐγκράτεια in *Memorabilia* 1.5; it recurs again at the beginning of Book II and there is a third passage on ἐγκράτεια and ἀκρασία in *Memorabilia* 4.5. In the first of these passages Socrates asks whether one would entrust his children to a man who is ἀκρατής; ἐγκράτεια is the foundation stone of all virtue. In the second passage he indicates by Socratic questioning that he who is being trained to rule must learn control of his passions and also endurance and energy.

Then comes reference to pederasty with the Xenophontic echo mentioned above. In 12A the author turns from the errors of childhood to the passions of adolescence — gluttony, theft, gambling, drinking, love affairs are the tendencies of youth; the list is an old Socratic one and the same sins are inevitably mentioned by Socrates (*Mem.* 1.2.57 and 3. 14-15; *Oec.* 1.20); here in Pseudo-Plutarch the analogies are drawn from horsemanship: adolescence requires a "curb and rein", but sometimes the reins must be slackened; thus a youth is "broken to harness". The passionate must be "yoked" in marriage, for it is the most secure *desmos* for youth. These metaphors are by no means original but the fact that several are used together builds up a picture of an author who is more than usually attracted by the metaphor of

horsemanship; and if he follows any source here it may well be Xenophon with his love of hunting and horsemanship and with his devotion to *paideia*.

In 14A we hear more about the part a father plays in education by being an example and a mirror to his children. If education by example is Stoic, as Dyroff indicates (273), we are also recalled to the classical educative technique of Plato and Xenophon, education by example. The treatise ends with the epitaph of Eurydice of Hierapolis and with the remark that to put into effect precepts here given requires prayer or exhortation, good fortune and careful attention. This pious ending with the reference to "prayer" and "exhortation" recalls the similar pious endings of the *Cynegeticus* and the *Hipparchicus*,<sup>19</sup> but the fourth-century conventional piety has by now been still more toned down by the final references to "good fortune and much careful attention". There is almost present a feeling that prayer and the invocation of the gods will accomplish something but that hard work and good circumstances will accomplish more.

We have thus in the *De Liberis Educandis* of the Pseudo-Plutarch a number of undoubted references to or quotations from various works of Xenophon. In addition, a number of the topics and in some cases the manner in which they are treated, can be paralleled in Xenophon. The writer admits that he has used the work of predecessors writing on the topic of education and the viewpoint is often Platonic or perhaps more often Socratic. Such a man, writing on education, would of course use Plato but with equal certainty we may be sure that he would use the convenient summary of Socrates' views on a number of topics which was at hand in the *Memorabilia*. For such a superficial writer this would be preferable to reading through the whole of the Platonic corpus. Nor, writing on such a topic as education, would he neglect the other writings of Xenophon, for thanks to Mr. Jaeger we can now appreciate the fact that Xenophon is much interested in education. "All Xenophon's works are more or less dominated by the desire to educate"; the *Cynegeticus* "is specifically devoted to the problem of the best *paideia*". Even the *Anabasis* "has many traits which are purely and simply educational". That is, many characters and actions are set down as models to be imitated.<sup>20</sup> The *Cyropaedia*, besides having the word *paideia* in its title, "is *paideia* in the sense that its educational purpose appears on every page".<sup>21</sup> Xenophon feels that the Greeks, with the sole exception of the Spartans, let their children grow up as they like, and when they are grown up the law imposes its prescriptions on them; on the other hand the Persians begin to teach their children justice

when they are very young. The *Constitution of the Lacedaemonians* also begins with education and Xenophon thinks that education is the foundation of both Persia and Sparta.<sup>22</sup> Finally, *paideia* is much discussed in the *Oeconomicus*.<sup>23</sup>

There is almost certainly one intermediary at least between the Pseudo-Plutarch and the fourth century B.C., and the Stoic tinge and Stoic terminology indicate fairly strongly that this intermediary was an adherent of Stoicism. But either the Pseudo-Plutarch or one of his sources was well acquainted with Xenophon's writings and at least some of the earlier strain of sophistic thought present in the treatise comes from this acquaintance with Xenophon.

## NOTES

1. *Paideia* I (Oxford, 1939), 309. In this paper, English translations of Xenophon or Plutarch are those of the Loeb editions.

2. See Ziegler, *P-W* XXI<sup>1</sup>, s.v. "Plutarchos", col. 810. However, H. I. Marrou, *A History of Education in Antiquity* (London, 1956), 397 is correct when he says that it is not "quite certain that this tract is apocryphal."

3. Ziegler, col. 811.

4. *Paideia* I, 309.

5. A. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa* (Berlin, 1897).

6. W. H. S. Jones, "Quintilian, Plutarch and the early Humanists", *CR* XXI (1907), 35.

7. Glanville Downey, "Education and Public Problems as Seen by Themistius", *TAPA* 86 (1956), 291-307. Downey's interesting article outlining Themistius' attitude to education and its part in public life indicates a striking similarity between the view of Themistius and the Pseudo-Plutarch, and further study might urge a later date for the composition of the *De Liberis Educandis* than the time of Plutarch. Both are advocates of Hellenism, and the Hellenism of both is similar. Themistius thinks that the chief aim of philosophy is the training of the individual; he would add "for his place in society" where the pseudo-Plutarch would not. Some of the same topics appear — man's superiority to animals, the comparison of the trained and the untrained individual. For both, the road to virtue is philosophy and philosophy is the exercise of virtue. Both are opposed to rhetorical training; they admit the utility of rhetoric, but it is still inferior to philosophy (pp. 297, 301). Both admit the need for practical education — Themistius is speaking about the education of a monarch — but always underlying their precepts is the primacy of philosophy.

8. *Paideia* II (Oxford, 1947), 46.

9. Jones, 33, 37. He probably refers to the personal ethical view of history and to the didactic purpose of both Xenophon and Pseudo-Plutarch. There are several useful remarks on this similarity in van Groningen, *In the Grip of the Past* (Leiden, 1953), 28-30.

10. See my article, "The Oxyrhynchus Fragments of Aeschines of Sphettus" *TAPA* 81 (1950), 2ff.



11. *Paideia* III (Oxford, 1947), 246.
12. *Paideia* III, 63.
13. Dyroff, 256, 265.
14. *Paideia* III, 180 and note 135.
15. *Paideia* III, 159, 180.
16. Nor is Plato strongly opposed to rhetoric. See *Paideia* III, 185-186.
17. This is not to deny the presence of Platonic or Aristotelian ideas in this passage, especially in 6C on *summetria* in oratory; while other concepts, including the emphasis on moderation and caution in rhetoric are sophistic and perhaps Isocratic. The same is true of the emphasis on *kairos* and the use of the comparison between oratory and painting. See *Paideia* III, 60.
18. Isocrates says that "it is necessary to adapt education to the economic situation of each individual" (*Paideia* II, 121 and note 63) and this was also the view of Protagoras. Only Plato (and Sparta) believed that education was a matter for the state.
19. *Paideia* III, 330, note 143.
20. *Paideia* III, 159. See for example *Anabasis* 7.7.41. The peroration of the work is a speech of Xenophon to Seuthes on the duties of a monarch, inculcating virtue, justice and generosity.
21. *Ibid.*, 162.
22. *Ibid.*, 167.
23. *Ibid.*, 175.



## SETTE BASSI REVISITED

BY HERBERT BLOCH

MANY visitors to Rome will remember the stately ruins of a Roman villa on the way to Frascati between the Via Tuscolana and the Via Latina, about six miles from the city. Perhaps the great scholar, too, to whom these pages are dedicated, will recognize the famous façade of the main building here reproduced in two views (Figs. 1 and 2). With its two rows of large openings, this wall was an imposing sight without a counterpart in the Roman Campagna which is so rich in splendid remains. 'Was', we must say, alas, because it is not standing any more. On a January night of 1952 it collapsed during a violent storm. The event went by almost unnoticed; only Giuseppe Lugli published a brief, but moving obituary and shortly after an appeal for re-erecting the wall which remained unheeded.<sup>1</sup> He predicted that the wall lying as it was on the field<sup>2</sup> would gradually disintegrate and would become a ready source of building material for the unscrupulous. Both predictions proved unfortunately to be correct: at the end of 1957, all that remained of the upper part of the wall was a heap of rubble. To give an idea of the extent of the loss, a picture taken in January 1958 is also published here (Fig. 3).

The Villa called Sette Bassi is a complex of singular importance in the history of architecture. Thomas Ashby, to whom we owe so much for a better understanding of the Roman Campagna, has called its remains "among the most conspicuous" in that region,<sup>3</sup> and it has been aptly chosen as an example of a private Roman villa to be reproduced in a model in the Museo della Civiltà Romana.<sup>4</sup> It was built within twenty years of the middle of the second century, at a time when we can observe in Rome and its environment a marked slackening of building activity which had reached its peak under Hadrian. There is probably not another Roman monument known which represents so perfectly the period of Antoninus Pius as this villa. This is particularly true of its main portion, the central group, which consists of three "blocks", to use Ashby's term. They were clearly built in so many phases, the last producing the magnificent block III to which the collapsed wall belonged.<sup>5</sup>

To arrive at a more exact chronology of the development of the villa



was possible only through a study of the brick-stamps found in its walls. Ashby, in his fundamental description of the monument,<sup>6</sup> looked for them only casually. Thirty years later, the Rumanian architect N. Lupu in his valuable study<sup>7</sup> in this respect hardly went beyond Ashby. The stamps noticed until then seemed to contradict indisputable other evidence regarding the sequence of the buildings, and so Sette Bassi became a classical example of the untrustworthiness of brick-stamps.<sup>8</sup> A thorough examination of the ruins themselves carried out by the writer twenty years ago led to the discovery of many stamps and eliminated the alleged contradiction, which proved to have been caused by the paucity of the material and — in part at least — by misunderstandings in the reading or interpretation of some of the stamps that had been found.<sup>9</sup> The result of the investigation was that block I and block II of the main group were built successively during the first decade of the reign of Antoninus Pius, whereas block III and the "tempietto" VI belonged to the second half of the same reign and the building on Via Latina (XIV) was even a few years later.<sup>10</sup> Thus, the Villa Sette Bassi now stands out as a landmark in the history of brick architecture and appears as such in Giuseppe Lugli's monumental work *La tecnica edilizia Romana* (Roma, 1957), where the dates proposed two decades ago have been accepted.<sup>11</sup> Block III is one of the latest datable examples of *opus mixtum*, highly original and attractive with its rectangular blocks of peperino.<sup>12</sup>

If the chronology of this villa has been clarified, its origins remain as deep a mystery as ever. This is all the more regrettable as the first owner of the villa, who more likely than not is responsible for all three main phases of its development, is undoubtedly known to us as one of the grandees of Antoninus Pius' time. That the name Sette Bassi may be a corruption of the name Septimius Bassus seems to be not improbable, but would point only to the name of one of the owners, possibly of the man who was consul in 317 and *praefectus urbi* from May 15, 317 to August 31, 319.<sup>13</sup>

My present stay in Rome has given me an opportunity to reopen the case of the brick-stamps of Sette Bassi, not because it seemed that the chronology of the villa needed a new treatment, but because what remains of the collapsed wall made it possible to add to the material which had been collected before. Furthermore, Thomas Ashby in 1924 had turned over to the American Academy in Rome many stamps gathered by him on his wanderings through the Roman Campagna. There was therefore some hope that unidentified or wrongly identified pieces might be among the stamps in the Academy. Finally, the still

fragmentary state of some stamps discovered by the writer in block I invited a renewed effort to search for other copies that would complete them.

# I. THE BRICK-STAMPS FOUND IN THE COLLAPSED WALL

The investigation of the rubble of the collapsed wall more than doubled the number of stamps hitherto known from this building. To give a picture of the situation as a whole, a table follows in which the stamps are transcribed or briefly described, with the number of previously known copies (as published in *BL* III) in the first column, the number of the copies found in 1957 in the second.

171	Domitia Lucilla, fig. Domitianae	2	—
210	<i>Ex pr(aedis) Flavi Apri, / o(pus) d(oliare)</i> <i>Fad(i) Euhe(lpisti)</i>	—	1
224	<i>Opus dol(iare) ex fig(linis) Lucill(ae)</i> <i>n(ostrae)</i>	6	9
369	Imperial stamp of Q. P(erusius) P(u- dens), A.D. 148	1	1
373	Imperial stamp of L. Bruttidius Augus- talis, A.D. 123	1	—
375	Imperial stamp of the same agent, dated <i>Prop. et Ambi. cos.</i> (cf. <i>infra</i> , pp. 404f.)	6	5
562	<i>Ex f(iglinis) Vil(li) Aug. Sulpic(ianis),</i> A.D. 134	23	22
568	Imperial stamp, <i>op(us) Sulpicia(num)</i>	1	—
576b	( <i>Ex</i> ) <i>figl(inis) Caec(iliae) Quint(ae), /</i> <i>T. Fl(avi) Romani, Sulp(icianum)</i>	10	16
585	<i>C. Cul. Dia., Sul.</i>	1	—
617	Lucilla Veri, fig. Terentianae	1	—
630	Domitia Lucilla, fig. Terentianae	1	—
708a	Imperial stamp of C. Calpetanus Mnester	1	—
735	<i>Ex pr(aedis) L. Aeli, Aug(usti) Pii f(ili),</i> <i>op(us) doli(are) ab Aristio / Success(o),</i> A.D. 150	—	2
901 (cf. S.243)	<i>C. Calpetan(i) / Crescentis</i>	—	1
1019a	<i>Opus fig(linum) Fortunati / Domit(iae)</i> <i>Lucil(lae)</i>	—	1
1065	Stamp of Q. F(lavius) A(prilis), agent of Domitia Lucilla, A.D. 142	1	1
1070	Stamp of Claudius Quinqu(atralis), agent of Domitia Lucilla	2	5
1081	<i>Ti. Claudi Secundi(ni), ex pr(aedis) /</i> <i>Lucillae Veri</i>	3	3
1500	Vibius Aiaccianus	—	2
		60	69

This table reveals some striking features. There is a far reaching correlation between the material found in (and before) 1937 and that extracted from the collapsed wall in 1957. In both instances stands out the large number of stamps 562 and 576b from the *figlinae Sulpicianae*. Those in the earlier list were observed mainly on *bessales* (small square bricks) which covered the vaults,<sup>14</sup> whereas the new group comes from the facing of the walls and consists of *bessales* roughly broken into halves.<sup>15</sup> No other stamped bricks appear in the brick courses of the wall. All remaining stamps come from the arches above the windows.

The new finds have changed the *terminus post quem* of the construction of block III from 148 (369) to 150 (735), without altering the general conclusion of dating the building in the last years of Antoninus Pius. The discovery of 1019a has further increased the closeness between block III and "tempietto" VI which share, besides this stamp, also 617 and 708a.<sup>16</sup>

Among Ashby's stamps in the American Academy, there are six copies of 562 and five of 576b, some of which may come from Sette Bassi.<sup>17</sup> I also found there the unidentified stamp no. 120a of my catalogue in *BL* III, now Inv. 5119, which turns out to be a copy of 1070. On the other hand, stamp no. 136 of the catalogue = *CIL* XV 568 (not identified by Ashby) has not turned up among the three copies of that stamp in his collection.

Nearly two-thirds (35 out of 57) of the large bricks used in the arches originated in the brick-yards of Domitia Lucilla (the *figlinae Domitianae*, *Fulvianae*, and *Terentianae* are represented; in the contemporary "tempietto" VI occur moreover the *Caninianae*), all stamps datable about the middle of the second century when the mother of the crown prince, the future emperor Marcus Aurelius, was the leading figure in the Roman brick industry. It is significant that of the remaining 22 stamps in this group, 18 name the emperor or Marcus' future co-regent L. Verus. Only 7 per cent of the material was produced on estates belonging to others than members of the imperial family. No wonder that by the end of the second century brick production had become an imperial monopoly.

## II. 'PROPINQUO ET AMBIBULO COS.'

The homogeneity of the brick-stamps which have been found in block III is curiously disturbed by the stamp 375 of L. Bruttidius Augustalis, dated *Prop(inquo) et Ambi(bulo) cos.* The same consuls appear in the stamp 127 of L. Munatius Crescens, agent of Domitia



Lucilla.<sup>18</sup> It has been customary until now to identify Ambibulus with C. Eggius Ambibulus, who was *consul ordinarius* in 126 when M. Annius Verus held this office for the third time. According to this theory, Verus stepped down before his colleague and was replaced by the otherwise unknown *consul suffectus* Propinquus. This solution has been accepted by everyone, including this writer.<sup>19</sup> It was the merit of John Morris of the University of London to call (by letter) my attention to the fact that the order in which the two names figure in these stamps is so irregular as to render the usual interpretation impossible. If Ambibulus were the name of a *consul ordinarius*, and Propinquus that of a *suffectus*, they should appear in this order, and not vice versa. Rank is strictly observed even in consular notes of brick-stamps; e.g., a man who holds the consulate for the second or third time is without exception (more than eighty cases are known) mentioned before his mate. Hence Ambibulus cannot be the *ordinarius* of 126, and we must regard both consuls as *suffecti* of an unknown year.

At least one Ambibulus is known who was *consul suffectus* after 126, L. Varius Ambibulus, who occurs as *leg(atus) Aug(usti) pr(o) pr(aetore) leg(ionis) III Aug(ustae)* in an inscription of El-Kasbat (*Gemellae*) in Algiers which is dated between December 10, 132 and 133. As successor of Q. Fabius Catullinus, *consul ordinarius* in 130, he was presumably consul himself in 132 or rather 133.<sup>20</sup> But it is entirely possible, if not probable, that the Ambibulus of the brick-stamps was another person who reached the consulate later, just as it does not seem possible to identify Propinquus with any known bearer of this name (perhaps a son of L. Rutilius Propinquus, *consul suffectus* in 120).<sup>21</sup>

The elimination of 375 from the stamps of 126 spells the end of a real chronological crux which had bothered the students of Sette Bassi a great deal, although I had pointed out that the association of 375 with stamps of the middle of the second century was not limited to Sette Bassi.<sup>22</sup> In a pavement of Monte Pincio 375 occurs with 708, 9 and 1081, 5; in via Mecenate with 708a; in the Terme del Foro in Ostia with 422 (of Flavius Aper) and 861 of A.D. 142.<sup>23</sup> Conversely, 375 apparently is not found in combination with stamps of 126 or about 126.

### III. Q. SERVILIUS PUDENS AND Q. ABURNIUS CAEDICIANUS IN SETTE BASSI

Problems of a different kind had been left unanswered with regard to the 58 stamps of block I published in *BL* III. Of these 58 stamps 38 came from the slave Arabus who was in the service of Q. Servilius

Pudens, father of L. Verus' father-in-law, in A.D. 139 (1440a), four dated, too, in 139, originated in the *officina* of another slave of Pudens, named Abascantus. This stamp, of which a fifth copy turned up in 1957, had been discovered in 1937 (S. 379). Eight stamps are the work of Hedys (1439, undated), whose dated stamps 1434-1438 belong to the years 128-131 and 133. Ashby had noted a copy of 1439 in the walls of one of the west rooms of block I (no. 9 of my catalogue in *BL III*), and this copy may be identical with Inv. 5258 of the Ashby collection, which does not bear any mark of origin.

Among the stamps found by Ashby in Sette Bassi a number, as we have seen, is preserved in his collection.<sup>24</sup> Unfortunately this is not the case with the most controversial stamp ever published by Ashby which was "extracted" by him from the same wall that yielded 1439:<sup>25</sup>

TRAiano Aug. ////////// COS

EX Ofic. ///// ↓ S ↓ P ↓ (100, 101, 103 or 112 A.D.)

All efforts to locate this stamp again have been in vain. Ashby's proposed reading is utterly impossible for a variety of reasons, as was demonstrated in *BL III* 132f. (264f.). The question is only how inaccurate Ashby's reading was. Did he possibly report the two lines in reversed order? If so, the fragment which I found in the same room would belong to the same stamp (S. 380):

//////////////// PR ↓ Q ↓ S ↓ P  
 ////////// COS

In that case the first line would read:

EX Opere ///// ex PR ↓ Q ↓ S ↓ P<sup>26</sup>

This is very much like the undated stamp of Hedys 1439 found together with the two stamps under discussion: *Ex pr(aedis) Q. S. P., ex opere | Hedys ser(vi)*. What renders the identification of the two stamps not unlikely, is that they agree where they are both preserved in features which are not encountered in any of the other numerous stamps of Servilius Pudens. A new intensive search of the ruins in December 1957 unfortunately brought no further evidence to light. The date of the stamp(s) remains a mystery.

Another important personage who figures among those who furnished the bricks for block I is Q. Aburnius Caedicianus, *legatus Augusti pro praetore* of Dacia under Hadrian<sup>27</sup> and owner of the *figlinae Tempesinae* and the *figlinae Furianae*. His name occurs on dated bricks from 123



Fig. 1. The Villa Sette Bassi, from N.W., before 1952  
(*Istituto di Topografia antica dell'Università di Roma*).





Fig. 2. Sette Bassi, from N.W., before 1952  
(*Istituto di Topografia antica dell'Università di Roma*).



Fig. 3. Sette Bassi, from N.W., December 1957  
(*Fototeca Unione Roma*).





Fig. 4. Brick-Stamp of Aburnius Caedicianus  
(*J. Felbermeyer*).



Fig. 5. Brick-Stamp of Aburnius Caedicianus  
(*J. Felbermeyer*).



Fig. 6. Brick-Stamp of Arria Lupula  
(*J. Felbermeyer*).



to 127 and in 140. In 1937 I discovered a most unusual stamp of Caedicianus in the walls of block I. Though known in five copies, it remained incomplete; of rectangular shape, it read (S. 186):

Q · ABVRNI CAE///<sup>28</sup>  
EX · FIG TEM · ET · F//

In this case a final solution was made possible by the discovery in 1958 of a small fragment of unknown origin in the American Academy (a pencilled indication of provenience beginning with S, but not denoting Sette Bassi, is unreadable) (Inv. 883; Fig. 4):

//////DICIA  
//////FVRI

It exactly completes the Sette Bassi stamp to read:

Q · ABVRNI CAEDICIA  
EX · FIG TEM · ET · FVRI

= *Q. Aburni Caedicia(ni) | ex fig(linis) Tem(pesinis) et Furi(anis)*. This confirms, with insignificant deviations, the reading suggested twenty years ago.

The stamp is a unique, but eloquent testimony of the reduced production in the two brick-yards of Caedicianus. In the years from 123 to 127 his bricks had been used widely in Rome, Ostia and in the villas of the Roman Campagna,<sup>29</sup> but in the thirties the building activity both of the emperor and of private people decreased, and Caedicianus, in a novel way of adapting himself to changed conditions, employed the same brick-stamp in both yards. Once more in 140 he came out with dated stamps, identical in form, for each yard, 229a and S. 184; and the latter stamp has significantly been found in block II. In Diocletian's revival of the ancient brick-yards both names reappear separately as *officina Furiana* and *officina Tempesina*.

It is more than likely that the declining thirties of Q. Aburnius' brick production have left to us a further document in the form of a second new stamp found by me in December 1957 on the ground near the wall from which all copies of S. 186 came. It is also rectangular and so badly worn that the last three letters of line one (all three margins of which are preserved) are unrecognizable, although their reading is absolutely certain (Fig. 5):

Q · A · C · EX · fig  
TeMP et Fur

= *Q. A(burni) C(aediciani), ex [fig(linis)] | [Te]mp(esinis) [et Fur(ianis)]*.

## IV. THE SISTER OF ANTONINUS PIUS

There remains a seemingly unpublished stamp which I noticed in 1957 in the W wall of room  $\alpha$ , *in situ*, once more of rectangular shape. Unevenly impressed and poorly preserved, it still leaves no doubt about the first two letters of each of its two lines (Fig. 6):

EX . . . . .  
LV . . . . .

This agrees with no other hitherto known stamp. Otherwise it would have been natural to connect it with the only other defective rectangular stamp previously found in this building, no. 34 of the catalogue in *BL* III, of which only the right half of the upper line survives:

///// ARRIAE<sup>30</sup>  
//////////

For this stamp seemed to have found a satisfactory restoration on the basis of another fragmentary copy of it which I discovered in 1951 in the so-called Palazzo Imperiale in Ostia:

// PRA ARRIAE  
///// LAE CA//

The "obvious" restoration was published in *Scavi di Ostia* I (1953), p. 226:

*ex* PRA ARRIAE  
*Fadill* LAE CA*ep*

= [*Ex*] *pra(edis)* *Arriae* / [*Fadil*] *lae* *Ca[ep(ionianis)]*.

I say "obvious", for if one remembers that there are at least 27 stamps in which Arria Fadilla, the mother of the later emperor Antoninus Pius, appears, one of them (70) in identical wording (though with different abbreviations),<sup>31</sup> the suggested solution could hardly be avoided, although I was well aware of a serious chronological difficulty which it created. For Arria Fadilla almost certainly died between 128 (69) and 134 — in the latter year her son was in possession of her *figlinae Caepionianae* — and block I of Sette Bassi is characterized by stamps dated in or around 139.<sup>32</sup>

The real interpretation, which the new stamp from Sette Bassi makes possible, was thus blocked because of its bad state of preservation.

However, with the help of Johannes Felbermeyer's excellent photographs (cf. Fig. 6), the certain identification of its first line with the first line of the Ostia stamp, of which two squeezes are in my possession, was finally assured. This line reads:

EX /RA ARRI//

(characteristic are the closeness of the two A's and the wider space between the two R's). As the second line begins with LV, followed by a P, and traces of a V, the reading

LVPVLAE CAep

is inescapable, and the stamp can therefore be reconstructed as follows:

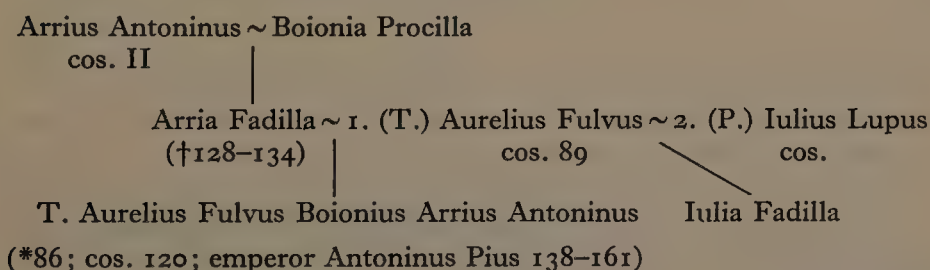
EX PRA ARRIAE

LVPVLAE CAep

= *Ex pra(edis) Arriae / Lupulae Ca[ep(ionianis)]*.

This document emerges as a complete surprise of major importance for our knowledge of the family of Antoninus Pius. For there can be no doubt that Arria Lupula who figures as *owner* of *praedia Caepioniana* and deliberately imitates one of Arria Fadilla's stamps, as we have seen (n. 31 *supra*), must indeed be closely related to her, and hence to the emperor.

The first chapter of the *Vita Pii* in the *Historia Augusta* gives a very complete survey of the family relations of this emperor which enables us to reconstruct the following stemma:<sup>33</sup>



Iulius Lupus is called *vitricus* = stepfather of the later emperor, Iulia Fadilla his *soror uterina*.<sup>34</sup> She is mentioned nowhere else. Her name is clear: the *nomen gentile* is taken from her father, the *cognomen* from her mother. The name Arria Lupula represents just the opposite combination: if we were to regard her for a moment as the daughter of Arria

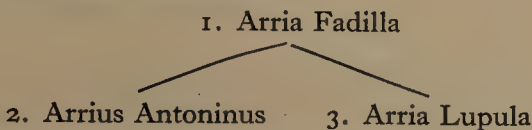


Fadilla and Iulius Lupus, her *nomen gentile* would be that of the mother, whereas her *cognomen* would be derived from that of the father.

Up to now the development of the *figlinae Caepionianae*, which Arria Fadilla had acquired from Plotia Isaurica in the time of Trajan and which played an increasingly significant part in the last years of Trajan and the first decade of Hadrian,<sup>35</sup> could not be followed beyond the year 134 when they had passed into the hands of her son Arrius Antoninus, the later emperor (*CIL* XV 92-95). They are hardly identical with the *figlinae ab Euripo* which were the property of the emperor according to 110. Here the new stamp from Sette Bassi comes in. There is no reason not to regard it as contemporary with the other stamps of block I; it belongs then to the period around 139, that is to the beginning of the reign of Antoninus Pius. If this is the case, it becomes likely that Arrius Antoninus turned over the *praedia Caepioniana* to Arria Lupula upon succeeding Hadrian, just as his successor Marcus Aurelius after his accession to the throne, turned over part of his property inherited from his mother to the son of his sister who was then already dead.<sup>36</sup> Her identity by now may be considered almost certain: it is the *soror uterina* Iulia Fadilla who, like so many men and women of her station, either had from the beginning or may have later assumed more than two names which she used in different combinations.

The most convincing example is of course her half-brother himself, who before becoming emperor varied his name considerably: as consul in 120 he is called in official documents T. Aurelius Fulvus, his father's name;<sup>37</sup> Fulvus Antoninus, a mixture of components of his father's name and that of his distinguished maternal grandfather's, appears in a brick-stamp of 134 (94); a similar combination is T. Aurelius Fulvus Antoninus in an inscription from Ephesus;<sup>38</sup> but most frequently he calls himself Arrius Antoninus, e.g., in brick-stamps of 134 (92-93),<sup>39</sup> and even simply Antoninus (undated brick-stamp 95). Particularly noteworthy is the fluctuation of his name in the brick-stamps of *one* year and among *one* group of people. His tendency is clearly to emphasize more and more the *nomen gentile* of his mother and the *cognomen* of his maternal grandfather at the expense of the 'paternal elements' in his name which he had used exclusively in official documents of 120. Would it not be more than understandable if Arrius Antoninus' half-sister, upon his rise to greater and greater prominence, followed his example in stressing increasingly the *nomen gentile* of their mother, which moreover was the part of her name which she had in common with her brother?<sup>40</sup>

To do so in brick-stamps was especially indicated because it expressed the continuity of a family enterprise which at least in the past must have been highly profitable. We would have the following succession in the *figlinae Caepionianae*:



The excellent source of the first chapter of the *Vita Pii* may not have been aware of Iulia Fadilla's full (or changed?) name as she continued to remain in the background for the rest of her life.<sup>41</sup> This is, I think, a far easier assumption than to postulate another half-sister of Antoninus Pius not otherwise attested.<sup>42</sup> Whoever still objects to the solution here offered on the ground that the two names used by Iulia Fadilla at different times have no common element, should remember that without testimonies it would be impossible to recognize the identity of T. Aurelius Fulvus and Arrius Antoninus, her half-brother.

In any case, the crumbling walls of Sette Bassi have produced in the brick-stamp of Arria Lupula a document of great historical interest.

## NOTES

I wish to express my thanks to Prof. A. W. Van Buren for general information about the Ashby collection of brick-stamps in the American Academy in Rome; to Prof. Ferdinando Castagnoli for his help in procuring the two photographs reproduced in Figs. 1 and 2; and to Mr. Johannes Felbermeyer for the exceptional care and skill with which he photographed the brick-stamps here discussed (cf. Figs. 4-6). The following abbreviations are used in the paper:

*BL* I-III = H. Bloch, I bolli laterizi e la storia edilizia romana, *Bulletino della Commissione Archeologica Comunale* LXIV (1936), 141-225 (=I); LXV (1937), 83-187 (=II); LXVI (1938), 61-221 (=III). The page numbers of the separate edition (Comune di Roma, Ripartizione Antichità e Belle Arti, 1947) are added in parenthesis.

*PBSR* = *Papers of the British School at Rome*.

*PIR* = *Prosopographia Imperii Romani*, ed. 2, 1 sqq. (1933ff.), ed. E. Groag and A. Stein.

Stamps published in *CIL* XV 1 are ordinarily referred to by their number only; those published in my Supplement by their number preceded by S. (cf. *HSCP* LVI-LVII [1947], 1-128 and *Supplement to Vol. XV 1 of the CIL. Including Complete Indices to the Roman Brick-Stamps*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1948).

1. "Addio, vecchio muro di Sette Bassi", *Capitolium* XXVII (1952), 62-64; "Per la ricostruzione della parete caduta della villa romana dei Sette Bassi", *Palladio* II (1952), 176f. Cf. also *La tecnica edilizia romana* II, Roma (1957), tav. CXCV, Fig. 1. See now moreover A. M. Colini, "La villa di Sette Bassi", *Capitolium*, XXXIII (1958), no. 5, pp. 14-17.
2. See the photograph *Palladio* II (1952), 176, Fig. 2.
3. *PBSR* IV (1907), 97.
4. Cf. *Mostra Augustea della Romanità, Catalogo* I (4th [last] ed., 1938), 550 f.; G. Q. Giglioli, *Il Museo della Civiltà Romana*, Roma (1955), 31. The model is exhibited in Sala XL.
5. Ashby, *PBSR* IV (1907), 98.
6. "The Villa called Sette Bassi", in "The Classical Topography of the Roman Campagna, Part III, Section I, The Via Latina", *PBSR* IV (1907), 97-112. Ashby's plans of the central group have been reproduced in *BL* III 126f. (258f.) with additional designations of rooms. In the text above reference is made to these plans.
7. "La villa di Sette Bassi sulla via Latina", *Ephemeris Dacoromana* VII (1937), 117-188.
8. Ashby, *PBSR* IV (1907), p. 111: "We have seen that, though three different periods can be distinguished, the brickstamps give hardly any difference of date."
9. H. Bloch, "La villa detta 'Sette Bassi'," *BL* III 124-136 (256-268).
10. *BL* III 133-135 (265-267).
11. I, 609f.
12. Lugli, *ibid.*, 492.
13. O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste* (Stuttgart, 1919), 450, 475. Only an accidental discovery could reveal the name of the first owner. If excavations were undertaken, one might expect to find the name on water-pipes. Cf. the case of the villa 'Le Vignacce', *BL* II 187 (191).
14. See about these bessales Lugli, *La tecnica edilizia romana* II, tav. CCVI, Fig. 2.
15. The shape of these bricks was observed already by Ashby, *PBSR* IV (1907), p. 102.
16. *BL* III 134 (266).
17. This is certainly the case with Inv. 5256 = 562 "Small palace Via Latina [=Sette Bassi XIV] . . . 7/3/99", which was referred to *PBSR* IV (1907), 109 = *BL* III 130 (262) no. 148, and with Inv. 5134 = 576b "Ap(ril) /98", perhaps identical with no. 120 of my catalogue *BL* III 129 (261).
18. The stamp 1228b in which these consuls allegedly appear hardly exists, but is almost certainly a copy of 1228a, misread by Gaetano Marini. As the alleged stamp resembles 1228a closely, such a misunderstanding could easily happen, if the beginning of the second line was not well preserved. No other copy of 1228b has ever been observed again. Cf. Marini, *Iscrizioni antiche doliari* (Rome, 1884), p. 170 no. 445, who correctly noted the argument of the wrong order in which the consuls appear. But his attempts to invalidate this argument are based on observations which after 160 years cannot be maintained.
19. Cf., e.g., A. Degrassi, *Fasti consolari dell'Impero Romano* (Rome, 1952), p. 36; H. Bloch, *CP* XXXIX (1944), 254; *HSCP* LVIII-LIX (1948), 85; but see R. Syme, *Hermes* LXXXV (1957), 482 n. 10.



20. L. Leschi, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.* (1949), 221f.; Degrassi, 38.
21. *CIL* XVI 67f.; Degrassi, 35.
22. *BL* III 135 (267). Cf. Lugli, *La tecnica edilizia romana* I, 609.
23. *BL* III 135 (267). Cf. also Ios. Lugli, *Fontes ad Topographiam Veteris Urbis Romae pertinentes*, vol. IV (Rome, 1958), 412.
24. One of the few stamps noticed by Ashby in block I is no. 55 of my catalogue, *BL* III 125 (257); not identified by him, it was recognized as a fragment of 1440a by me. This attribution was confirmed by the appearance of this very stamp in the Ashby collection as Inv. 5176.
25. *PBSR* IV (1907), 100; *BL* III 125; 132f. (257; 264f.); S. 381.
26. Not EX *Ofic.* as Ashby proposed and I — contrary to *BL* III 132 (264) — inadvertently repeated S. 381. That stamp S. 381 is not contained in the Ashby collection, may of course be due to accidental loss; but to me at least it would seem much more probable that Ashby never picked it up to take it home and that his text is based on a reading in the field. If this is the case, Ashby's reading should be treated with even greater reserve than his readings of fragmentary stamps which he was able to study at length. Cf. *BL* II 184 (188), no. 51; III 129 (261), no. 137, III 133 (265).
27. *PIR* I<sup>2</sup>, p. 3 no. 21; A. Stein, *Die Reichsbeamten von Dazien* (Budapest, 1944), 20; B. d'Orgeval, *L'Empereur Hadrien* (Paris, 1950), 415.
28. *BL* III 124, 133 (256, 265).
29. In Rome, e.g.: the palace of the Horti Sallustiani, the House in Via S. Basilio, the porticus added to the palace of Domitian on the Palatine; in Ostia: the Terme sul Decumano and the Caserma dei Vigili, the Serapeum and many other buildings (cf. *Scavi di Ostia* I, 215–227). For the villas outside of Rome it is sufficient to refer to the Villa Adriana and the villa "Le Vignacce" (cf. *BL* II 113–187 [117–191]; esp. 172–174 [176–178]).
30. Republished as S. 233 with the suggestion to connect it with Arria Caesennia Paulina (838). See n. 32 *infra*.
31. EX · P · AR · FA = *Ex p(raedis) Ar(riae) Fa(dillae) | C(a)ep(ionianis)*.  
CEP equus
32. *BL* III 125 (257), I suggested that the brick from Sette Bassi "probably was of different origin", S. 233 I said "certainly not Arria Fadilla", an assertion which seemed to be upset by the Ostia stamp, found after the publication of the *Supplement*, but has proved to be correct, as we shall see.
33. *PIR* I<sup>2</sup>, p. 219 no. 1119 (where the *terminus ante quem non* for Arria Fadilla's death must be changed from 127 to 128 because we know now that *CIL* XV 69 belongs to the latter year); p. 312. W. Hüttl, *Antoninus Pius* I (Prague, 1936), p. 27 n. 3.
34. The consul P. Iulius Lupus is referred to in the inscription of one of his freedmen, *CIL* VI 20116 = Dessau, *ILS* 8430a. He is unquestionably to be connected with C. Iulius Lupio, one of the concessionaires who worked in the brick-yards of Arria Fadilla and is named in six different stamps: 76 (A.D. 123), 77 (A.D. 127), 78, S. 25–27 (undated); cf. Marini and Dressel *ad CIL* XV 76. The nature of the relationship is unknown. Iulius Lupus was presumably consul early in the second century.
35. A list similar to that given in n. 29 for Q. Aburnius Caedicianus could be compiled for Arria Fadilla. For the Villa Adriana cf. *BL* II 172–174 (176–178).
36. *Hist. Aug., Vita Marci* 7, 4: *bonorum maternorum partem Mummius* (scil.

M. Ummidio) *Quadrato, sororis filio, quia illa iam mortua erat, tradidit*. Cf. also *ibid.* 4, 7.

37. E.g., in the *Acta Fratrum Arvalium* of that year: *CIL* VI 2080, 8. Cf. also the private inscription *CIL* VI 9100 = Dessau, *ILS* 1850: *L. Catilio Severo | T. Aurelio Fulvo cos.*

38. *CIG* 2965.

39. So also *Vita Pii* 4, 2; *Vita Hadriani* 24, 1.

40. Many ladies of her station had more than two names which they used in different combinations, e.g., Annia Fundania Faustina, daughter of M. Annianus Libo, consul in 128, is called Annia Faustina in *Hist. Aug., Vita Comm.* 7, 7, but Fundania Faustina in the brick-stamp 520 (cf. *PIR* I<sup>2</sup>, p. 129 no. 713); Annia Cornificia Faustina, the sister of Marcus Aurelius (cf. n. 36 *supra*), appears as Annia Cornificia in *Vita Marci* 1, 8, but as Annia Faustina in the brick-stamp 731 (cf. *PIR* I<sup>2</sup>, p. 128 no. 708); his daughter Annia Aurelia Galeria Lucilla is Aurelia Galeria Lucilla Augusta in the inscription *CIL* VIII 27777, but Annia Lucilla Augusta in coins of Byzantium; otherwise she is called Lucilla Augusta (cf. *PIR* I<sup>2</sup>, p. 127 no. 707).

41. The rarity of the one and only brick-stamp of hers hitherto discovered seems to indicate that either she soon gave up the application of a trademark or the *figlinae Caepionianae* went out of existence altogether. The new stamp is the latest stamp from these brick-yards that we know of.

42. As Arria Lupula must be a descendant of Arria Fadilla and her second husband P. Iulius Lupus, a third possibility would theoretically be that she was their granddaughter, that is Iulia Fadilla's daughter by a husband whom we do not know. If this were the case, we would have an exact analogy to the situation discussed in n. 36 *supra*. But her very name speaks decisively against this hypothesis.

## A CULT ORDINANCE IN VERSE

BY ARTHUR DARBY NOCK

- ... της Μενάνδρου ὁ θεοφάντης ἀνέθηκεν.  
 [πάν]τες ὅσοι τέμενος Βρομίου ναούς τε περᾶτε,  
 τεσσαράκοντα μὲν ἡματα ἀπ' ἐχθέσεως πεφύλαχθε  
 νηπιάχοιο βρέφους, μὴ δὴ μήνειμα γένηται,  
 5 ἔκτρωσίν τε γυναικὸς ὁμοίως ἡματα τόσσα.  
 ἦν δέ τιν' οἰκείων θάνατος καὶ μοῖρα καλύψῃ,  
 εἴργεσθαι μηνὸς τρίτατον μέρος ἐκ προπύλοιο·  
 ἦν δ' ἄρ' ἀπ' ἀλλοτρίων οἴκων τι μίασμα γένηται,  
 ἡλείους τρισσοὺς μεῖναι νέκυσ φθιμένοιο.  
 10 μῆδὲ μελανφάρους προσίναι βωμοῖσιν ἄνακτ[ος]  
 μῆδ' ἀθύτοις θυσίαις ἱερῶν ἐπὶ χίρας ἰάλ[λιν]  
 μῆδ' ἐν Βακχείοις ὥν ποτὶ δαῖτα τ[ίθεσθαι],  
 καὶ κραδίην καρποῦν ἱεροῖς βωμοῖς [ἀλέασθαι]  
 ἡδεόσμου τ' ἀπέχεσθαι, ὃν δηγ -----]  
 15 ἐχθροτάτην ρίζαν κυάμων ἐκ σπέ[ρματος] ----]  
 Τειτάνων προλέγειν μύσταις -----]  
 καὶ καλάμοισι κροτεῖν οὐ θέσ[μιον] -----]  
 ἡμασιν οἷς μύσται θυσί[ας] -----]  
 [μῆδ]ἐ φορεῖν συ -----]

1. The inscription from a sanctuary of Dionysus at Smyrna, reprinted above for convenience, contains certain provisions (lines 10ff.) in which the editor, J. Keil,<sup>1</sup> saw the influence of Orphic ideas. I have urged that Pythagoreanism offers a preferable explanation,<sup>2</sup> but should now agree with Nilsson<sup>3</sup> in finding here elements from both suggested sources.

While the prohibition of eggs fits either context, the reference to the Titans certainly looks Orphic; and, though the restoration of lines 15-16 is uncertain,<sup>4</sup> it almost seems as though the taboo on beans (wide-

13 ἀλέασθαι Nilsson. 'An βωμοῖσι μυσαχθές?' Luck.

14 ἡδεοσμοῦ P. Maas ap. M. N. Tod, *Gnomon* 28 [1956], 460, J. Kalléris ap. Daux; ἡδὲ ὁσμοῦ Keil.

15 An σπέ[ρματος οὖσαν]?

17 θέσμιον εἶναι Keil. An θέσ[μιόν ἐστιν ἐκείνοις]? Cetera restituit Keil.



spread, apart from its association with Pythagoras and Orpheus) is given a novel rationale — that beans spring from the seed or race of the Titans.<sup>5</sup> On the other hand, the ban on offering the heart of an animal is most naturally linked to the injunction not to eat the heart, and this is attested for Pythagoreans and for no one else.<sup>6</sup> Further, as Nilsson observed, line 11 can mean *either* that one must not lay one's hands on food which has not been offered to the deity and so been 'sacralized' (for which cf. Athenae. 149B) *or* that one must not lay one's hands on food which may not be offered to the deity, and Iamblichus, *V. Pyth.* 85 shows that the second interpretation would correspond to a Pythagorean precept. So also would the first.<sup>7</sup>

How could Pythagoreanism have influenced such a ritual ordinance? One possibility is suggested by what Philostratus tells of Apollonius of Tyana. According to his story A. sojourned at Smyrna more than once (IV, 5; VII, 8; VIII, 24) and — what is much more to the purpose — gave advice in various cities as to their cult practices and was even called in as a religious consultant (I, 16; IV, 1, 24; VI, 40). The same verb, διορθοῦσθαι, 'correct' is used each time, as also in IV, 40 and V, 25 (not indeed in the parallel III, 58).

To be sure, this record, like the author's claim (I, 2) to have collected evidence from temples whose rites Apollonius had restored, is far from being above suspicion.<sup>8</sup> Certainly the story in Philostratus IV, 40 (I, p. 446 Conybeare) that the consul Telesinus invited Apollonius to visit all the temples in Rome and promised to instruct the priests to admit him and to adopt any reforms that he desired is a patent absurdity and shows a complete ignorance of Roman ways: and there is much else that inspires complete disbelief. Nevertheless, the view expressed by F. Solmsen (positively in *RE* XX, 147 and as a possibility in *TAPA* 71 [1940], 558) that local material lies behind IV, 1-10, 17-33, and VI, 36-43, may be warranted. What precedent could Philostratus have had to follow? The legend of Epimenides (cf. Nilsson, *Gesch.* I, ed. 2, 618f.) hardly provides one. Iamblichus indeed (*V. Pyth.* 93, 147) tells how Pythagoras taught Abaris a more excellent way of divination which obviated the need for animal sacrifice, and (216) remarks 'he was far from regarding as a wizard Pythagoras who gave him such teachings' — which strikes a note familiar in Philostratus. But in the story Abaris had chanced upon Pythagoras, and, in spite of the reference (*ib.* 85) to Pythagorean precepts as to how and when to sacrifice, there is nothing suggesting that Pythagoras was a consultant, let alone a wandering consultant. It is possible to exaggerate the range of Philostratus' imagination.

In any event, it is sufficient for our purpose that Philostratus was saying something which could appear credible at a date not far remote from that of our inscription (p. 418, later). Further, our fragment of the work of Apollonius, *Concerning sacrifices*, shows that for him, as for Celsus, the unique dignity of the Supreme Being coexisted with the reality of the various subordinate manifestations of divinity.<sup>9</sup> These were entitled to appropriate homage, and Jaeger was probably warranted in saying (*Gött. gel. Anz.* 1913, 575), 'Obgleich er die Götter des Volkes nicht vernachlässigt wissen will, verkündigt er doch, über ihren Kult hinaus, einen geistigen Gottesdienst des einen, allerhöchsten Gottes . . . Er ist eben wesentlich Kultusreformer.' There is here something suggestive of the way in which the Plato of the *Laws* combines a rarified personal theology with conservatism in practice: on this V. Martin, *Studia Philosophica* 11 (1951), 103ff. is illuminating.

Apollonius himself would, like Theophrastus, have approved only bloodless offerings. Yet other Neopythagoreans could have done otherwise, for on the use of flesh in sacrifice, as in diet, there was in the school a considerable diversity of opinion.<sup>10</sup> Further, we know of one man of Smyrna, Sextus Claudius Aurelianus, who was of sufficient consequence to be made an honorary citizen of Delphi and who is in the record described as 'Pythagorean':<sup>11</sup> in a community so cultivated and substantial<sup>12</sup> there may well have been others who shared his convictions.

Nevertheless, another explanation is more likely. Orphic and Pythagorean taboos were alike matters of common knowledge; cf., e.g., Plut. *Q. C.* II, 3, p. 635E and *Geoponica* II, 35 (on beans). The supposed antiquity of Orphic literature and the prestige of the name of Pythagoras might well commend the observance in worship of some of these prohibitions to people who would not permanently abstain from beans, any more than they would from meats and wine. So again a Rhodian *lex sacra* excludes worshippers from the temple after partaking of beans or the heart;<sup>13</sup> since there is a concomitant ban on sexual intercourse, it is clear that in each instance a period of quarantine is intended, and this will have been specified in the lost opening of the text.

2. There remains the question of the form of the text. Numerous as are *leges sacrae*, to find one in verse is surprising. The couplet inscribed on the temple of Asclepius at Epidaurus, 'Pure must he be who enters the incense-laden temple; and purity means thinking holy thoughts',<sup>14</sup> is familiar, and, with variations, appears as part of the Rhodian *lex* just mentioned and elsewhere.<sup>15</sup> Yet Ziehen well observed of the original *poetae fuisse versus, non legem sacram tenendum est*.<sup>16</sup> Asclepius was in

the full vigor of what O. Kern has called his *Siegeszug*;<sup>17</sup> does not the couplet show a wish to produce something like a counterpart to the famous Delphic precepts?<sup>18</sup>

If the Epidaurian text should not be classified as a *lex*, neither should the poem associated with a cave sanctuary of the Nymphs etc. near Pharsalus, with its invitation to all and sundry to come up, and sacrifice to Pan and pray and rejoice:<sup>19</sup> that is, as Peek put it, a *Begrüßungsgedicht*, set there to encourage worship.<sup>20</sup> Six elegiac lines on the shrine of Psithyros on Lindos direct men of excellent conscience to sacrifice and offer a drachma; but this is a record of the foundation of the cult, referring to a divine monition which included these prescriptions.<sup>21</sup>

We have indeed at Cius a regulation for the attire of the women taking part in a *kalathos* procession:

[ταῖς δ' ἰ]λασσομέν[αις οἰκίῳς] λα<ι>τρ(ι)έτω ἀνήρ.  
 πᾶσαι ἀνιλιποδές τε [κα]ὶ ἱμασι φαιδρυνθῆσαι  
 τῷ καλᾷθω συνέπεσθε, τὰ δὲ χρυσῖα θέτ' οἴκοις·  
 λήρουι(?)γάρ, τὰ μὲν ἐχθραίνει, το[ῖ]σιν δὲ προσα[ν]δῶ.<sup>22</sup>

This might be part of a hymn, comparable — at a great distance — with Callimachus VI (e.g., 124, 'unsandalled and with hair unbound'); it may rather be, as A. Körte suggested,<sup>23</sup> a quotation from some oracle.

In fact the Smyrna text has its closest analogues in the oracular directions on worship preserved by Porphyry in his *De philosophia ex oraculis haurienda*, in the Clarian response telling the people of Trocetta what to do under stress of plague,<sup>24</sup> and in an utterance of Didyma as brilliantly restored by Richard Harder,<sup>25</sup> whose recent death is so great a loss to classical studies. Keil dated our *lex* in the second century of this era, G. Daux in the second or third.<sup>26</sup> On either view, it is close to the great flowering of oracles in Asia Minor.<sup>27</sup>

I do not venture to suggest that these lines actually come from an oracle: if they did, we should expect a statement of the fact at the beginning. The style of the oracles was neither their creation nor their monopoly — just solemn poetic diction: we need only recall the posthumous utterance on immortality ascribed to Apollonius of Tyana by Philostratus VIII 31 and compare it with the later pronouncement of Apollo about the soul of Plotinus in Porph. *V. Plot.* 22.

What we have is probably therefore a composition in the appropriate hieratic manner by this *theophantes* (a title which may well be his own coinage).<sup>28</sup> In any event the text affords one more indication of the continuing vitality at this time of the worship of the old deities.



## NOTES

1. *Anz. Ak. Wien* 1953, 16ff.; cf. J.-L. Robert, *Bull. épigr.* no. 189 in *Rev. ét. gr.* 68 (1955); no. 249, *ib.* 69 (1956).

2. *Ap.* F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie mineure*, 186ff. (no. 84).

3. *Eranos* 53 (1955), 28ff.; *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age* (*Acta Inst. Athen. R. Sueciae*, Ser. in 8°, V), 133ff.

4. Nilsson calls Keil's σπε[ρματος] 'very dubious', but I cannot see any other way of restoring σπε.

5. On the Titans in this context cf. Nilsson, *Gnomon* 28 (1956), 19f.: in Nicander, *Ther.* 8ff. noxious spiders, vipers etc. are said to spring from their blood.

'Zoroaster' in Ps. Dioscor. IV, 68 called henbane (on which cf. S. Eitrem on P. Oslo. I 327) 'Typhonion' and some (*ib.* 75) called mandragora 'semen of Typhon': cf. Bidez-Cumont, *Mages hellenisés* I, 116ff. for 'Zoroaster', and Wellmann's Dioscorides III, 349 for plants called the blood or semen or tears of this or that supernatural being.

'Seed of the ancestor gods' (*P. mag. gr.* IV, 2984) is one of the phrases predicated of a herb being plucked, but is hardly to the point, being said ad hoc; cf. Bell-Nock-Thompson, *Magical Texts* 25ff. [= *Proc. Brit. Acad.* 17, 1931, 257ff.] and, for such proceedings in general, A. Delatte, *Herbarius*, ed. 2, 9off.

So again Clem. Alex. *Protr.* 2, 19, p. 15 Stählin asserts that the priests of the Corybantes (i.e. Cabiri: B. Hemberg, *Die Kabiren* 207) forbade the eating of celery, root and all, on the ground that it sprang from the blood of the murdered brother (so also Arnob. V, 19), as also that the avoidance of pomegranates during the Thesmophoria was explained as resting on the belief that they sprang from the drops of Dionysus' blood. Each taboo is known elsewhere: for celery cf. Sext. Emp. *P.H.* III, 224 ἀπέχονται δὲ ἐν οἷς μὲν ἱεροῖς μίνθης, ἐν οἷς δὲ ἡδυνόσμου (which confirms the reading of Maas and Kallérin in l. 14), ἐν οἷς δὲ σελίνου; for pomegranates, cf. P. R. Arbesmann, *Das Fasten* 60. But for each a special *aition* is given, as it is here for the ban on beans (on which in general cf. A. Delatte, *Serta Leodiensia* 33ff.).

6. Apart from the instance on Rhodes discussed later: ['some' in Plut. *Q.C.* II, 3, p. 635E: 'the initiated' in Clem. Alex. *Str.* V, 5, 30, 5 (ii p. 345. 27 Stählin)].

7. J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike* 112. Cf. *Harv. Theol. Rev.* 37 (1944), 155 n. 53; E. Westermarck, *Origin and Development of the Moral Ideas* II, 296f.

— Line 17 is probably a ban on castanets; for their presence in a Dionysiac context, cf. Pindar fr. 70b ed. Snell; for *kalamoi*, cf. *Copa* 4; P. Perdrizet, *B.C.H.* 23 (1899), 592f., pl. IV. It would be hazardous to connect this with the discouragement by Phintys *ap.* Stob. IV, 23, 61–61a (IV, pp. 590, 593 Hense) of women's participation in orgiastic ritual. If, as is less likely, *kalamoi* *krotein* means, what Keil suggested as an alternative, 'play on the shepherd's pipe', we should be warranted in thinking of Pythagorean disapproval of the flute and of all wind instruments (cf. Aristid. Quintil. II, 19, p. 66f. Jahn. The reference to lyre and flute together in Philostrat. *Ap.* VI, 30 is one of the unauthentic features in the narrative).

For the Pythagorean attitude to things Dionysiac cf. *AJA* 50 (1946), 146 n. 25, 154f.

8. Christ-Schmid, *Gesch. gr. Lit.* II, 380ff. observes that Apollonius does not appear as a religious and moral reformer in the *Letters* ascribed to him. This is true, but not decisive. The attacks on animal sacrifice in *Epp.* 26/7 and on popular festivals in 29 may well be no more than excerpts; the original letters might have prescribed bloodless offerings. So, on the other hand, *Ep.* 65 starts with a courteous phrase about the religious observances of the Ephesians, and then deplores the fact that their temple has become a den of robbers (in consequence of its right of asylum). Cf. Wilamowitz, *Hermes* 60 (1925), 307ff. on this and on the *Letters* in general, with their abridgement, their combination of the genuine and the spurious, and the indications which they afford that Apollonius was regarded as a man to whom young people might be entrusted for their formation (that is, not as such an one as might be inferred from Lucian, *Alex.* 5).

In any event, the *Letters* come to us in the epistolographic tradition and represent what was from its standpoint found interesting.

9. *Ap.* Euseb. *Pr. Ev.* IV, 13 and *Dem. Ev.* III, 3, 11. Cf. *JRS* 37 (1947), 104 n. 20 and add E. Peterson, *Monotheismus*, 50ff. (= *Theol. Traktate*, 73ff.); M. Pohlenz, *Nachr. Göttingen* 1942, 485 n. 2; A. J. Festugière, *Révélation*, IV, 110.

10. Cf. A. Delatte, *Vie de Pythagore* 192ff., 196. — *Carmen aureum* iff. emphasizes the duty of conforming with tradition. To be sure, there was the possibility of legal fictions; Porph. *V. Pyth.* 36 quotes the view of 'the more precise' that the sage offered an ox of dough after discovering his famous theorem: cf. Philostr. *Ap.* V, 25.

11. *Fouilles de Delphes* III, i, no. 203.

12. Cf. C. J. Cadoux, *Ancient Smyrna*, passim and, for the local Mouseion, L. Robert, *Et. Anatol.* 146ff.

13. S. Accame, *Mem. instit. storico-archeologico . . . Rodi* III, 71ff. with J.-L. Robert, *Bull. épigr.* no. 157 in *Rev. ét. gr.* 59/60 (1946/7).

14. Porph. *Abst.* II 19, with *C.P.* 45 (1950), 48.

15. Add *IG XII Supp.* 23 (Lesbos), ἀγνὸν πρὸς τέμενος στείχειν ὅσα φρονέοντα and cf. a couplet at Panamara (J. Hatzfeld, *BCH* 51, 1927, 120; the god says that he is merciless to the bad but honors or protects the pure).

16. *Leges Graecorum sacrae* II, p. 365 on no. 148.

17. *Rel. d. Gr.* II, 303.

18. Cf. the proverbial couplet called 'the Delian inscription' (Arist. 1099a25; cf. 1214a1ff. and Theognis 255f., with T. Hudson-Williams *ad loc.*, J. Carrière, *Theognis de Mégare* 166, W. Aly, *RE* VA 1981).

19. *S.E.G.* I 248.

20. *Mnemosynon* Wiegand 25; cf. G. M. A. Hanfmann, *AJA* 45 (1941), 486.

21. *Lindos* II no. 484, with A. Wilhelm, *Symb. Oslo.* 26 (1948), 86ff. (Father F. Sokolowski kindly drew my attention to this inscription, as also to the one quoted next.) Cf. *SEG* VIII 474 (invitation to worship the deified Isidora).

22. F. Sokolowski, *Lois* no. 6. ἀνλίποδες must stand for ἀνγλίποδες, 'unshod' (so Herwerden and Latte).

23. *Ath. Mitt.* 24 (1899), 414. The metrical elements in O. Kern, *Orph.* 101f., fr. 31 must be citations.

24. K. Buresch, *Klaros* iff.; J. Keil-A. v. Premerstein, *Bericht [Denkschr.*

Wien 53, ii (1908)], 8ff. no. 16. Cf. Ch. Picard, *BCH* 46 (1922), 190ff. and *Aeg.* 32 (1952), 3ff.

25. *Navicula Chilionensis* . . . Jacoby, 88ff. For parallels cf. O. Kern, *Genethliakon Robert*, 98ff. and *Rel. d. Gr.* III, 181 (oracle for Tralles, etc.); *IG* II/III 4997 (oracle of Hygieia and Asclepius, with directions for sacrifice: cf. Hiller v. Gärtringen, *ARW* 32, 1935, 367ff., to which Prof. S. Dow kindly drew my attention; A. Wilhelm, *Wiener St.* 56, 1938, 67f.; oracle of Asclepius mentioned in *SIG* 1110, with J. H. Oliver, *TAPA* 71, 1940, 311); J.-L. Robert, *Bull. épigr.* 182 in *Rev. ét. gr.* 59/60 (1946/7) — possibly emanating from Claros — and *Bull.* 274a, *ib.* 69, 1956 — from Gryneion. For oracles prescribing worship without going into details cf. *Milet* I, vii, 205a (for Phoebus, Sarapis, Nemesis; cf. L. Robert, *Et. épigr. phil.* 106), 205b (for Serapis). Both are from Didyma, as is also the text discussed by O. Weinreich, *ARW* 17 (1914), 254ff., which revealed the hymn of invocation to be used.

Aristoph. *Av.* 971 gives an early specimen of oracular style.

26. *BCH* 81 (1957), 1ff. (with valuable notes on the content of the text).

27. Cf. K. Latte, *RE* XVIII, 862ff.; S. Eitrem, *Orakel u. Mysterien*; L.-J. Robert, *La Carie* II, 427 s. v. Oracle; L. Robert, *Les fouilles de Claros*. — The reference in *IGRom* III 739, xvii, 65ff. to the fact that the oracle of Patara had broken its silence is noteworthy.

28. On such coinages cf. *Coniectanea Neotestamentica* 11 (1947), 163ff.

*Postscript.* For further relevant oracular texts see now A. Rehm — R. Harder, *Didyma* II, nos. 132, 496f., 499. For the style of these prohibitions, cf. Hes. *Op. Di.* 724ff.: as stating "some of the decencies to be observed when dealing with the immortals" (H. J. Rose, *Some Problems of Classical Religion* [Oslo, 1958], 20), it may have provided a model for the genre.

My warmest thanks are due to G. Luck and F. R. Walton for their generous aid. — A.D.N.





## ΟΙ ΠΕΡΙ ΤΟ ΔΙΟΓΕΝΕΙΟΝ

BY STERLING DOW

THE third century after Christ was not a great age of Athenian education. The happier days when Plutarch studied under Ammonios were far in the past. In the century of abundance, the second after Christ, many scholars of note had taught in Athens. Herodes Atticus, almost as rich as an emperor, but also learned, dealt out appointments in the Schools, which then made up a loosely organized University.

In the third century there are a few men of note: Alexander of Aphrodisias, Philostratos, Longinus, Dexippos; but there was a decline, and then, in the last third of the century, something near to ruin. The active, boisterous Schools of the vital, new-old fourth century — the days of Julian the Sophist, Themistius, Proairesios, Himerios, Libanios, Basil the Great, and Gregory of Nazianzus — had no prelude in the third. The third century was a period when the function of the scholars, teachers, epheboi, and other students was mostly to keep alive the traditions of the remote past.

The ephebia, a strong link with that past, was the only venture Athens, as a state acting formally to inculcate civic virtues, had ever made into education. When *ca.* 335 B.C. the ephebia had been reorganized, philosophy had provided some inspiration (Jaeger, *Paideia* III 250), and though always military, the ephebia was never exclusively so. In fact it never had any discernible military importance: curiously, Dexippos, near the very end, is the only general with any sort of military record known to have come from it.

The end was sometime in the last quarter of the third century: with all the Agora inscriptions published, the latest evidence is still the one post-Herulian inscription, J. H. Oliver, *Hesp* 11 (1942) 71-74. But at the beginning of that century, the ephebia was still strong. Despite the military anarchy that began in A.D. 235, and the other distresses of a century usually (and in the main rightly) considered grim, the epheboi enrolled in Athens increased. In fact the numbers mount up, until the last list of epheboi before the Herulian attack in A.D. 267 is the longest list of all the hundreds preserved to us. It seems odd, it ought not to be so.

*The Diogeneion.* There is a theory, universally accepted at the present time, which explains away the apparent anachronism.

From the third century A.D., as from previous centuries, lists of epheboi inscribed on stelai are preserved. The inscriptions have formal headings, which regularly give the date, some of the officials, and a statement about what groups are to be inscribed in the list below. One of these groups is put down in the headings as οἱ περὶ τὸ Διογένειον.

The problem of who constituted the group οἱ περὶ τὸ Διογένειον ought not to be difficult. The lists are numerous, several are practically complete, and all the necessary texts have been in print for almost a century. Since 1922, indeed since 1876, agreement on the solution has been virtually unanimous.

About the Diogeneion itself in this connection there is no argument. It was a building in a walled precinct, and was essentially a gymnasium. By A.D. 200 it was somewhat over four centuries old. It had been built and named in honor of, and no doubt with funds provided by, one Diogenes, the last commander of the Macedonian garrison in Athens, which departed in 229 B.C. There is no reason to doubt that the structure had been built for the epheboi and used for their activities, or for related activities, ever since. A military man had given it, and for military purposes. No remains of the building have been discovered, and only a little else, irrelevant here, is known about it.

From *init. s. II p.* (IG II<sup>2</sup> 2018) on, there appears in many of the ephebic lists, among the officials, one ἐπὶ Διογενείου. About his position also there is no dispute. He is named regularly near the end of the list of functionaries, and presumably he was the superintendent of the building, perhaps only a caretaker or janitor (at times, however, there was a *θυρωρός*). The ultimate study of all the functionaries together may reveal more about this one; meantime most of the evidence about the ἐπὶ Διογενείου is in P. Graindor, *MusBelge* 26 (1922), 221–224, 228. He is mentioned here only to say that to the present study his position and title have no relevance. The problem would be exactly what it is if no such position had ever existed.

*The Foreigners.* Two different theories about the identification of οἱ περὶ τὸ Διογένειον have been proposed. One theory, universally accepted today, makes them μελλέφῃβοι, i.e. youths training for the ephebia. The other theory, universally rejected, makes them foreigners, ἐπέγγραφοι, i.e. epheboi from outside Attika.

Originally called in the ephebic documents ξένοι, subsequently *M[ε]ιλῆσιοι*, and lastly ἐπένγραφοι (as it is always spelled in the third



century), the epheboi of foreign birth could perhaps be thought of as "around the Diogeneion" in the sense that because their status was on the whole inferior, they were more "around" than "in".

However he may have thought the phrase should be understood, the theory itself was first conceived by A. Dumont, who rejected it (*L'Ephébie* [2 vols., 1876, 1875] 1.48), and then was revived by T. Thalheim (*PWK* 5.2740), who made no adequate argument, nor any reference to Dumont. P. Graindor (*MusBelge* 26 [1922] 225-227) had no trouble refuting the theory. There is no need to repeat his arguments: one sample is *IG* 11<sup>2</sup> 2243, which specifies (lines 4-5) that τοῦ[ς] περὶ τὸ Διογέ[ν]ειον (the restoration is undisputed) have been inscribed; yet the stele is preserved complete and has ample space left blank, but has not a single foreigner. This is not exceptional: the epengraphoi are not always listed. When they are, the heading is always the same, and nothing suggests that ἐπένγραφοι = οἱ περὶ τὸ Διογέ[ν]ειον.

*The Theory of Dumont and Graindor.* Thalheim had worked hastily, from books; Graindor from the stones, more carefully. Graindor championed a theory also first advanced by A. Dumont, *L'Ephébie* I 45-50. Dumont saw that there is a definite distinction between the ἑφηβοὶ and οἱ περὶ τὸ Διογέ[ν]ειον; it was and is obvious that these two groups could not be identical with each other. But Dumont took οἱ περὶ τὸ Διογέ[ν]ειον to be *les élèves du Diogéneion*, whose term therein was a "novitiate" as he called it (Graindor later used the same word) to the ephebia. But he rightly saw that the Diogeneion itself had much to do with the epheboi proper, and thus left a contradiction unresolved, as L. Grasberger pointed out.

Also without real argument, Grasberger (*Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum*, III [1881] pp. 425-426, though slightly hesitant, pronounced the same sort of verdict: "Das Gymnasium Diogeneion befasste sich nur mit einer jüngeren Altersklasse" (p. 417); "Uebrigens waren die Zöglinge des genannten Diogeneion (οἱ περὶ τὸ Διογέ[ν]ειον, auch ἐπὶ Διογενείου inschriftlich) allem Anscheine nach keine eigentlichen Epheben, sondern die Schüler eines Vorcurses" (pp. 425-426). He saw one or two of the problems, e.g. about teachers, to which this theory leads, but his error in the epigraphical citation (ἐπὶ is used only of the janitor) suggests that he had not made a careful study.

P. Girard (*Dar.-Sag.* II 629A) not only thought, with Dumont, that οἱ περὶ τὸ Διογέ[ν]ειον were pupils there; he also thought the ἐπὶ Διογενείου was its director.

To J. W. H. Walden, *Universities Anc. Gr.* (1912) 38, 133, it did not seem questionable that the epheboi studied grammar (*infra*); but about preparation for the ephebia in the Diogeneion, which to him is "possible", he wrote so timidly as to convince any reader that he had not got beyond Dumont.

As early as 1914 (*BCH* 38, 393-394), P. Graindor had become interested in the Diogeneion and had espoused the theory which he continued to hold thereafter. In 1922 (*MusBelge* 26, 220-228) he published the article which since then has been universally accepted and referred to. It was Dumont's theory, believed for at least eight years, and seemingly untested by consideration of other possibilities — though Graindor complained, as had Grasberger, of inner contradictions. Both seem to have felt that somehow Dumont ought to have kept the epheboi proper out of the Diogeneion.

But Graindor proceeded correctly. He collected Greek testimonia about the Diogeneion, to the extent of 20 items. The collection he made (pp. 221-224) professed to be, but was not, even then, complete; add:

21. *IG* II<sup>2</sup> 2018, line 142; and

22. *IG* II<sup>2</sup> 2067, lines 223-224, each of which mentions an ἐπὶ Διογενέιου.

23. *IG* II<sup>2</sup> 2149 + 2145, etc.; and

24. *Hesp* 22 (1953) 178-179, each of which mentions τοὺς περὶ τὸ Διογέειον.

None of these makes a crucial difference; the essentials have all been accessible since the publication of the inscriptions found in 1860. Subtract from Graindor's list:

2. *IG* II<sup>2</sup> 1102, and

19. *IG* II<sup>2</sup> 2148 (*IG* III 1218): both being dubious restorations.

On the basis of the testimonia, Graindor first argues, with complete success, against Thalheim. Then:

Que sont donc les οἱ περὶ τοῦ Διογενέιου? Etroitement unis à l'éphébie, ils y forment une classe d'éphèbes évidemment inférieure: cela résulte de toute évidence des textes épigraphiques et de l'enseignement encore élémentaire qu'ils recevaient, au dire de Plutarque, au Diogéneion.

That is just about his whole argument. Analyzing the paragraph, we note first that something slipped in the first line: after περὶ in this expression, the Greek, preserved in every instance, has the accusative: it is ἐπὶ which is always used, for the official, with the genitive (and no

article). The second sentence is not a critical examination of all possibilities, but merely an assertion *not* followed by any discussion of the evidence.

*Examinations in the First Century.* Finally Graindor alludes to his Testimonium 1, which it will be convenient to deal with here before proceeding. I give it in somewhat fuller form:

Plutarch, *Quaest. conv.* 9.1: (736D Wyttenbach, 4.358 Bernardakis): Ἀμμώνιος Ἀθήνησι στρατηγῶν ἀπόδειξιν ἔλαβεν ἐν τῷ Διογενείῳ τῶν γράμματα καὶ γεομετρίαν καὶ τὰ ῥητορικὰ καὶ μουσικὴν μανθανόντων ἐφήβων, καὶ τοὺς εὐδοκμήσαντας τῶν διδασκάλων ἐπὶ δείπνον ἐκάλησε. παρήσαν δὲ καὶ τῶν ἄλλων φιλολόγων συχνοὶ, καὶ πάντες ἐπικεικῶς οἱ συνήθεις. These are the first two sentences and they introduce the persons of the dialogue, of whom Ammonios and Plutarch himself are named first in the heading above, then Ἐράτων, διδάσκαλοι, συνήθεις πολλοὶ τοῦ Ἀμμωνίου.

The principal argument based on this passage rests on the word γράμματα. It was held that this indicated an elementary study, viz. grammar. Since it is elementary, therefore the boys are young, and despite what the text plainly says, Plutarch *meant* the mellepheboi. Hence it was the mellepheboi who were instructed in the Diogeneion, wherefore they were called οἱ περὶ τὸ Διογένειον.

The examiner is an august personage, and the company is distinguished. This does not suggest a routine schoolboy examination, but a grand occasion, possibly the final examination of the epheboi before graduation. Exactly what γράμματα means is a problem, and what it connotes about age; but definitely it is not learning to read and write, nor elementary grammar, but is a subject which was studied along with literature, rhetoric, and geometry.

In short, the passage in Plutarch tells nothing about the mellepheboi and elementary education. Instead it is valuable as giving the list of subjects in which candidates for graduation from the ephebia itself were formally examined, in the Diogeneion, and by the highest authorities.

I shall hope to deal elsewhere with various details of this alleged piece of evidence, which Graindor took to establish a connection between the mellepheboi and the Diogenion. It does not; but there was other evidence, and his views prevailed.

*The Communis Opinio.* Thus C. A. Forbes, *Greek Physical Education* (1929) 175-177 accepted his main contention: "In the second century of our era, the custom originated of using it [the Diogeneion] for those



who were preparing to enter the ephebia, the mellephebi." He goes on to name over the list of teachers and minor functionaries in the inscriptions as being devoted to the mellepheboi, apparently exclusively. On the other hand, he pointed out that Plutarch's γράμματα meant literature, and that "Graindor seems to think Plutarch meant *mellephebi*, instead of what he said". Forbes failed to exploit this correct observation.

At the same time, O. W. Reinmuth (*Foreigners* [1929] 18 n. 54) accepted the Dumont-Graindor theory, and in 1931 J. Kirchner hesitantly (*videntur*) gave it the sanction of the *Corpus* (commentary on *IG* II<sup>2</sup> 2130 line 62). Without referring to Graindor, and without argument, J. A. O. Larsen rejected Dumont's interpretation of the phrase about the Diogeneion, and used the statistics as if no mellepheboi were included (in T. Frank, *Ec. Survey R. Emp.* IV 493). John Day (*Ec. Hist. Athens* [1942] 274-277) has the most recent full study of the statistics: taking issue with Larsen, and relying on Graindor, he discounts the seeming evidences of large population in the third century.

Finally, H. I. Marrou has written a comprehensive *Histoire de l'Education dans l'Antiquité* (1948 and earlier *éditions*; written *ca.* 1945; Eng. trans., apparently not revised, 1956; I quote the latter, but have compared the French of 1948, inserting the more exact meanings in square brackets). Page 114: "Normally only the ephebia was under state control: an official secondary school like 'Diogenes College' in Athens — Διογέειον — was exceptional. This, as it existed [*tels que nous le connaissons*] under the Empire at least, was a State school for young men who were preparing for the ephebia, their instruction . . . was tested by examinations held under the supervision of a *strategus*. The teaching staff and the servants were classed with those of the ephebia proper, and their names [those of the staff, etc.] appear after theirs [those of the epheboi] in the inscriptions." Page 138: "In Athens in Hellenistic and Roman times only the 'mellephebes' — i.e. the boys at the college of Diogenes who preferred to go on to the ephebia — learnt music. . . . Music had no place in any of the ephebes' many examinations [*elle n'apparaît pas dans les concours si nombreux que disputent les éphèbes*]." Page 384: Marrou disregards the phrase τοὺς περὶ τὸ Διογέειον, and seems not to be aware that its presence in *IG* II<sup>2</sup> 2245 is an integral part of the theory: he gives the total for 2245 as if all were epheboi proper. (There are two other flaws on this page.) Page 406 n. 1: Marrou hesitates to identify the Ammonios of Plutarch's quotation with Plutarch's teacher of that name.

This is a list of authorities so impressive as to create a presumption that they are right. Their works are learned and useful; no one will wish to judge them wholly by this one sample. Marrou's book, to name only the latest, is a work all Classical scholars might well wish to own. And yet the parts quoted, which are practically all he has on the subject, are in error throughout. About 2245 he is right only through negligence.

There is not space to discuss everything, but any reader of the inscriptions will see some obvious difficulties. For instance, the staff of officials and instructors for the mellepheboi attending "Diogeneion College" would seem to have to be the very same as those for the epheboi; the lists make no distinction, indeed give no hint that there were two staffs, or two institutions. Nor is it clear what "college", according to the theory, the epheboi themselves attended; the Diogeneion alone is mentioned in the lists.

*The Mellepheboi.* Nevertheless the theory that οἱ περὶ τὸ Διογένηιον were really the mellepheboi cannot be dealt with so easily as the theory that they were the foreigners. The foreigners, when listed at all, are listed apart, and are always labelled. The mellepheboi, in contrast, are alleged to have been listed in the same lists as the epheboi, without any distinction whatever, and according to the theory, the only label used to designate the mellepheboi is the one in the heading, viz. οἱ περὶ τὸ Διογένηιον.

This in itself is a serious consideration. Ephebic lists are preserved in hundreds, and especially about titles of persons they are sufficiently explicit. The fact is that in no one of them, from first to last, are mellepheboi ever mentioned as such, by that title or by any other which any scholar has ever associated with them, apart from οἱ περὶ τὸ Διογένηιον.

Headings are sometimes given for the lists of citizen youths who were epheboi. There is just such a heading in the very inscription which most of all has been thought to contain mellepheboi listed with the epheboi. This is *IG II<sup>2</sup> 2245* of A.D. 262/3, the longest of the lists (for dates I follow, without personal investigation, J. A. Notopoulos, *Hesp* 18 [1949] 51-57). The heading stands directly at the top of the tribal list of youths. It reads (line 43) simply *ΕΦΗΒΟΙ*. No one who knows the documents will find it easy to believe that this really means *ἐφηβοὶ καὶ μελλέφηβοι*. In these huge lists, the Athenians wrote out fully enough what they meant.

The mellepheboi deserve a more extensive treatment elsewhere. Suffice it to say here, that, after all the talk about them, it will come as a surprise that *all* we know of them in Athens directly and positively is

limited to four modest dedicatory inscriptions of the period *ca.* 150–50 B.C., plus a fifth inscription (on another subject) which they marred by their own chiselings. Since the ephebic inscriptions proper exist in many hundreds, many of them very long, it would seem that the scarcity and modest size of the mellephebic texts are significant.

A related aspect of the ephebic lists is the occurrence of brothers serving together in one year: this is frequent in Athens and it happened elsewhere. Occasionally also youths *may* have been enrolled for two years; but there is only one likely instance in the third-century lists. These topics deserve further treatment along with the mellepheboi; but clearly the simultaneous tenure by brothers, and iteration by one youth, do not prove (a) that the formal status of mellephebos existed, and (b) that epheboi and mellepheboi were listed together without distinction. Among the lists in which brothers occur, and the one instance of iteration, there are numerous lists with headings that do *not* mention οἱ περὶ τὸ Διογένειον — lists which have never been alleged by anyone to contain any mellepheboi.

*The Officials.* If the theory that mellepheboi were listed, and were called οἱ περὶ τὸ Διογένειον, has been shown to be at least (or at best) doubtful; it ought to be possible to start afresh.

The facts are simple. Except for the state Arkhon, who is mentioned solely to supply a date, the entire body of persons named in the ephebic lists was divisible into two main groups, viz. the officials and the epheboi.

The epheboi were of two kinds, the citizens, sometimes distinguished as πολῖται (e.g. *IG* II<sup>2</sup> 2208 line 43) but sometimes merely ἔφηβοι, i.e. epheboi proper; and the foreigners, ἐπένγραφοι. (The interesting complications about these terms which O. W. Reinmuth has attempted to introduce are irrelevant here; *TAPA* 79 [1948] 211–231.) The whole big group of epheboi are always listed together, first the citizens by tribes, and after them, if at all, the foreigners.

The other main group, the officials, can also be subdivided. Some of them obviously are gentlemen and rich, serving for patriotism and glory, such as the (annual) Kosmetes; while at the other extreme are trainers and janitors, serving in many cases doubtless for money.

Together the two groups made up what we should call, not “the officials”, but rather “the staff”. The phrase οἱ περὶ τὸ Διογένειον cannot designate the citizen epheboi, nor has it ever been thought to; and it cannot designate the epengraphoi. The theory, universally accepted, that a third group, the mellepheboi, are mingled indiscrimi-



nately in the lists with the epheboi proper has nothing to recommend it except the surprising length of several third-century lists.

Thus one of the two main groups, viz. the (citizen and foreign) epheboi, would seem to be, if not eliminated, at least rendered so doubtful as to warrant seeking another solution. The other large group, the officials, remain. There is no other group whatever in the lists. It is obvious that οἱ περὶ τὸ Διογέγειον may not be all, but only part, of the officials, and that possibility will arise in due course.

The officials have never been considered, as a whole or in part. The theory of the mellepheboi, awkward in any event to refute, and never studied thoroughly, had seized firm hold of its proponents. Authority was backed by inherent difficulties, by inertia, and (it must be said) by ignorance. Yet of all the persons to be designated as Those Around a gymnasium, surely none could be more appropriate than the officials, trainers, secretaries, etc., who were associated with the Diogeneion not just for a year or so, as schoolboys, but professionally, for life.

*Headings of Lists.* Regularly the third-century headings of stelai specify who is to be inscribed. In these headings, as also in some though not all of the second-century headings (*IG* II<sup>2</sup> 2090, with much else to say, is an exception), the two main groups defined *supra*, viz. the officials and the epheboi, are specified to be inscribed. The epheboi are always either τοὺς ἐφηβεύσαντας, or τοὺς ἐφήβους, or (if one of them is paying) τοὺς συνεφήβους. (The epengraphoi, though never specified separately, were often inscribed and were evidently included as epheboi. Of mellepheboi nothing is ever said.) The other group specified as being inscribed are regularly τοὺς συνάρχοντας. A typical formula of this sort is seen in one of the last occurrences of it: *IG* II<sup>2</sup> 2235 of A.D. 234/5, the form of which is as follows:

ὁ κοσμητὴς τῶν ἐφήβων *nomen*  
ἀνέγραψε τοὺς συνάρχοντας καὶ τοὺς ὑπ' αὐτῷ  
ἐφηβεύσαντας ἐπ' ἄρχοντος *nomen*

To compare with this, there are four surviving headings which mention Those Around the Diogeneion:

*IG* II<sup>2</sup> 2149 etc.: Mitsos, *ArchEph* 1951 p. 22, of *paullo post* A.D. 230.

*Hesp* 22 (1953) 178–179, no. 2, of A.D. *ca.* 235.

*IG* II<sup>2</sup> 2239 of A.D. 239/40.

*IG* II<sup>2</sup> 2243 of A.D. 244/5.

Variations in the texts are minor. The best preserved is *IG II*<sup>2</sup> 2239:

ὁ κοσμητῆς τῶν ἐφήβων *nomen*  
καὶ ὁ ἀντικοσμητῆς *nomen*  
ἀνέγραψαν τοὺς ὑπ' αὐτοὺς ἐφήβους καὶ τοὺς  
περὶ τὸ Διογένειον τοὺς ἐπὶ *nomen*  
ἄρχοντος

Anyone who approached the matter without fixed ideas would see that in the latter heading τοὺς περὶ τὸ Διογένειον stands in place of the former τοὺς ἄρχοντας. The natural inference would be that the two terms are equivalent. Thus, as would be expected, in all the headings, both the big main groups to be inscribed are specified, the officials and the epheboi.

As if to remove all doubt, there is a dedication which has been dated by Kirchner to this very period. It supplies the noun to be understood with τοὺς. The full text is as follows:

*IG II*<sup>2</sup> 3765 of A.D. 226/7–234/5, first nine lines:

ψηφισμένης τῆς / [ἐ]ξ Ἀρείου πάγου  
βου/λῆς τὸν ὑὸν τοῦ / κοσμητοῦ Αὐρ /  
Ἀφφειανὸν Χρήστου / Μαραθώνιον οἱ /  
περὶ τὸ Διογένειον / συνάρχοντες /  
ἀρετῆς ἕνεκεν

The foregoing reasoning is so obvious that some obstacle must have stood in the way, preventing Graindor et al. from seeing the simple facts. There were indeed two such obstacles. One was the heading of *IG II*<sup>2</sup> 2245 of A.D. 262/3. This is isolated in time and unique in phrasing:

1 [ἐ]πὶ ἄρχοντος Α' Φλά Φιλοστρά  
2 [τ]ου Στειριέως. κοσμητεύοντος  
3 [Γα'] Καλπ[ο]υρνίου Πρόκλου Ἑρμείου  
4 [οἱ] συνστρ[ε]μματάρχαι τὴν στήλην  
5 [ἀ]ναστήσαντες τὸν τε κοσμητὴν  
6 καὶ τοὺς συνάρχοντας αὐτοῦ καὶ  
7 τοὺς περὶ τὸ Διογένειον καὶ τοὺς  
8 συνεφήβου[s] ἀνέγραψαν

Clearly a distinction is made, here alone, within the main group of officials, between the Kosmetes' "Fellow-Officials" and "Those Around the Diogeneion". It is not difficult to understand. The officials, as have been pointed out, were a diverse group. The Kosmetes, Anti-

kosmetes (if any), six Sophronistai, and six Hyposophronistai served for a year. They occupy high places in the list. Then there is the group, called in the list of 2245 οἱ διὰ βίου (line 29), headed by aristocrats such as the Paidotribes, and ending with the various trainers, servants, and the Janitor of the Diogeneion. The suggestion seems inevitable that this latter group in 2245 is the one referred to as οἱ περὶ τὸ Διογένηιον. From them the συνάρχοντες are here, for once, distinguished, but the distinction had always in fact existed.

*Other Occurrences.* The second text which seemed to distinguish between the officials and οἱ περὶ τὸ Διογένηιον is IG II<sup>2</sup> 2113 lines 142-151, which reads in full as follows:

- 142 ἐκ τῶν Σεβαστοφορικῶν  
 ἐδόθη ἐν Πλαταιαῖς τῷ  
 διαλόγῳ διανομῇ τοῖς  
 145 ἐφήβοις καὶ τοῖς περὶ τὴν  
 ἐπιμέλειαν αὐτῶν τετα  
 γμένοις καὶ εἰς θυσία[s]  
 ὑπὲρ τοῦ Αὐτοκράτο[ρος]  
 τῆς υἱείας καὶ εἰς σπονδὰς  
 150 ἐδόθη τὰ [περί]λοιπα τοῖς  
 περὶ τ[ὸ Δ]ιογένηιον

By isolating this from all other texts, it is possible to make any desired identification of the last-named group — foreigners, mellepheboi, or any others, including τοῖς περὶ τὴν τῶν ἐφήβων ἐπιμέλειαν τεταγμένοις. The phrase has only to be written out to show that it had to be shortened. On the other hand, this is its first appearance, A.D. 190/1-191/2, in any preserved document. It was new enough so that clarity could only be attained by writing it out fully the first time.

In confirmation it should be noted that the exercises and dispensations of Plataia are mentioned in a series of such passages, all of which occur in ephebic lists. They have never been studied jointly and need not be quoted here *in extenso*:

IG II<sup>2</sup> 2086 lines 33-38: like 2113, except no distribution of remainder, and no phrase οἱ περὶ τὸ Δ.

IG II<sup>2</sup> 2113 lines 142-151 (*supra*): οἱ περὶ τὸ Δ., used for brevity, only at end.

IG II 2130 lines 37-47: like 2086.

IG II 2221 lines 20-22: ἐφήβοι and οἱ περὶ τὸ Δ. share alike.



Exactly as in the headings (*supra*), the phrase οἱ περὶ τὸ Δ. comes to replace another phrase which is its equivalent.

IG II<sup>2</sup> 2130 has a further interest. In two passages, lines 57-64 and 85-93, we learn that one of the epheboi ἐστίασε τοὺς συνεφήβους καὶ τοὺς περὶ τὸ Διογένηιον πάντας (the second passage omits πάντας). On these occasions he entertained his class and his teachers, *not* his class and younger boys.

There is further help also in IG II<sup>2</sup> 2221. All three earlier inscriptions, in the passages cited, used the expression τοῖς περὶ τὴν ἐπιμέλειαν αὐτῶν τεταγμένοις. IG II<sup>2</sup> 2221 has a rubric, line 70: τάξεις ἐν Διογενείῳ. This is followed, lines 71-76, by a list of them (I omit the names):

ὑποπαιδοτρίβης	κεστροφύλαξ
ὀπλόμαχος	διδάσκαλος
γραμματεὺς	ἡγεμών
ὑπογραμματεὺς	θυρωρός

Incredible though it may seem, line 70 has been taken, even by Kirchner, to mean mellepheboi. The list contains, of course, just the sort of functionaries who would be expected, and is valuable as showing which ones precisely were included in this year. The same group, with some changes, are οἱ περὶ τὸ Διογένηιον specified in the heading of IG II<sup>2</sup> 2245 as being distinct from οἱ συνάρχοντες.

This concludes the presentation of the evidence — all the testimonia now known have been mentioned — and of the argument.

*Ephebic Terms in Athens.* The four inscriptions just considered are important as showing the term οἱ περὶ τὸ Διογένηιον coming into usage. Doubtless it was clear to all contemporary readers. In the headings it was not yet used. In the headings τοὺς συνάρχοντας continues to prevail.

This need cause no surprise. Earlier still, the group of officials, etc., had been called παιδευταί. As applied to them all, it was inexact. They themselves came to prefer οἱ συνάρχοντες, especially, no doubt, the menials. In loftier style, when such doings as those at Plataia were reported, the phrase for a time was οἱ περὶ τὴν τῶν ἐφήβων ἐπιμέλειαν τεταγμένοι. As terms of service began to be lengthened, οἱ διὰ βίου would apply, at least to many of the group. Finally, after terms had in fact lengthened out, and the same men had become associated with the place where doubtless they spent most of their time, they came to be called, first colloquially and then in the documents, οἱ περὶ τὸ Διογένηιον.

The Greek clerical tradition had never been exact in matters of terminology. So long as people understood, or rather so long as there was a fair chance that they might understand, almost any term familiar to the scribe, and fashionable-sounding, would do.

But one term hardly once changed. Except for five inscriptions with *πρωτέγγραφοι*, the *epheboi* in Athens were always, from first to last, called *ἔφηβοι*. The foreigners had three successive titles, as we have seen. About the *mellepheboi* so little is known that nothing can be said.

*Other terms in Athens.* In view of the looseness of Greek terminology, similar terms are only suggestive. Still, it is a fact that all Athenians were familiar with a governmental official whose title, from the first century A.D. into the third (Notopoulos, *Hesp* 18 [1949] 9; a new third-century text *Hesp* 11 [1942] 70) had been *ὁ περὶ τὸ βῆμα*. This did *not* denote someone inferior, junior, or generally "near but not at". The title *ὁ περὶ τὸ βῆμα* was short for *ὁ γραμματεὺς κατὰ πρυτανείαν*, a position which was centuries old. Like the Diogeneion staff, he had his title shortened to a form which identified him with the place of his familiar activities.

In these uses *περὶ* with the accusative evidently means "frequently seen around", and hence "familiarily associated with". So also no doubt in the phrase *οἱ περὶ τὸν ἐπώνυμον Ἀριστόβουλον* (*IG* II<sup>2</sup> 4817; C. N. Petro-Anagna, *Ἑλληνικά* 8 [1935] 228-238); J. Kirchner and S. Dow, *AthMitt* 62 [1937] 9-11), and *τοῖς περὶ Ἀντίγονον*, Plut. *Eum.* 15. 6.

No full study is called for, but it may be noted that the genitive with *περὶ* is often met with in these same third-century ephebic inscriptions: *ὁ περὶ ἀλκῆς*. The difference from the accusative is clear.

*The Faculty in Ephesos.* At Ephesos the faculty of the university were called *οἱ περὶ τὸ Μουσεῖον παιδευταί*, whereas others associated with the university might be merely e.g. *οἱ ἐν Ἐφέσῳ ἀπὸ τοῦ Μουσείου ἱατροί*. Oliver, to whose excellent article, *Hesp* 3 (1934) 191-196, I owe these phrases, gives references in 194 n. 1 and comments as follows: "I should explain the phrase *περὶ τὸ Μουσεῖον* as indicating not only the professors *ἀπὸ τοῦ Μουσείου* but also those who without holding official appointments had the privilege of teaching there." Presumably the intent of this suggestion is to make sense of the preposition *περὶ*, which naturally is thought of as connoting vagueness. "Those Around" are taken to be a ragged fringe. We have seen, however, that this was not the connotation of *οἱ περὶ τὸ Διογένηιον*, a phrase not before cited

in this connection. It may be suggested that the Ephesian οἱ περὶ τὸ Μουσεῖον παιδευταί corresponded more or less exactly to the Athenian οἱ περὶ τὸ Διογένειον (συνάρχοντες). One of the cities copied the other; or more likely there was a general common practice, and similar terms will probably come to light.

*The Boule of 750.* For Athens the conclusion is that the figures for the enrolment of epheboi, including the top figure of 321 in A.D. 262/3 (*IG* II<sup>2</sup> 2245) must be accepted and somehow understood. That task is for another study. Here it remains only to confirm the fact.

The Kleisthenian Boule, originally 500, had undergone several changes in size. At its largest it had numbered 650. That was in the late second century B.C. Other changes had followed. Since Hadrian's time the size had been 500. Now, in *IG* II<sup>2</sup> 2669 of A.D. *ca.* 270, we suddenly find it has been increased to 750. Thus the period of far the highest ephebic enrolment (the highest, that is, since *ca.* 300 B.C., when enrolment became voluntary) is also the period of far the largest Boule. The two facts go together, and instead of calling for separate arguments designed to show that neither is significant, they fit neatly with each other and call for one common interpretation. So far as population is concerned, third century Athens will have to be understood quite differently from what it has been.



## BASIL OF CAESAREA

### A NEW SOURCE FOR ST. AUGUSTINE'S THEORY OF TIME

BY JOHN F. CALLAHAN

IN the eleventh book of the *Confessions* St. Augustine discourses at some length on the nature of time. His theory, though it owes much to the speculations of the Greek philosophers, emerges as something strikingly new in its emphasis on the psychological aspect of time, which had entered very little into the treatment of time by the great philosophers who preceded him. This psychological emphasis is different from the more objective view of historical time found in the *City of God*, but the two approaches are really complementary, the psychological one being particularly appropriate to the *Confessions*, with its air of introspection and self-analysis.

Augustine's procedure in arriving at such a view of time has certain similarities to that of Aristotle; he examines the evidence in an empirical manner, discarding suggestions that are not suitable, and coming step by step to his own definition of time, which is seen to be corroborated by all the evidence and to solve the difficulties that have arisen in the course of the investigation. But there is a great difference between the two. Aristotle examines motion and change in nature and finds that time is the number or measure of this change.<sup>1</sup> Augustine, looking from the beginning at the way we measure time, wonders how we can measure past and future time, which do not exist, or present time, which, strictly speaking, has no extension. Since a thing must exist in order to be measured, Augustine comes eventually to the conclusion that all time must now exist in the mind, and that time, in fact, is nothing else than a *distentio animi*, this extension or distention of the mind having three phases, in that past time is identified with the mind's memory, future time with its anticipation, and present time with its persisting attention.<sup>2</sup>

This transference of time from the physical to the psychological recalls the view that Plotinus had elaborated,<sup>3</sup> partly on the basis of suggestions he had found in Plato, especially in the *Timaeus*. For Plotinus too time is primarily in the soul, but not in the same sense at all as for Augustine. Plotinus is thinking of the universal principle

of soul that creates the world and everything in it, and time is simply the productive life of this creative soul, in which life the universe and all its motion have their existence; in this sense the universe is said to be *in* time. Time for Plotinus, therefore, is the power that produces motion, not a measure of it. Time may be said to exist in the individual souls of men, but here too it is conceived not in a psychological but in a metaphysical sense; it is that which produces the motions of men, not that which measures them. For Plotinus as for Augustine time is a kind of distention; he uses the expression *διάστασις ζωῆς*,<sup>4</sup> but it is a distention of the life of soul only insofar as it produces motion, whether this be on a cosmic scale or in the life of the individual man. There are many correspondences in Augustine with the view of Plotinus, and it is easy to believe that he has been influenced by Plotinus in this matter. But for Augustine there is no such thing as a universal principle of soul, and time is in the soul of man, where it operates as a measure of motion, in accordance with the function already assigned to time by Aristotle.

Augustine's psychological view is of interest, not only in itself, but also because of the great influence it has had in the history of philosophy. Many thinkers have been influenced by it, directly or indirectly, and in recent times Henri Bergson has expounded a theory of duration that is very similar to Augustine's view of time, though it seems that Bergson had arrived at his position without knowing of Augustine's.<sup>5</sup> The process of discovering how such a view of time would enter the thought of a given philosopher is not a simple one, and, however much we may be able to discern the contribution of this or that predecessor, we are left in the end with the genius of the individual philosopher and with his intuition of reality. But since it is desirable to know as much as possible about a philosopher's background in order to determine his true originality, we may take another step forward in the case of St. Augustine by examining one chapter in his treatment of time, a chapter that has not been properly understood and has even been in many respects a puzzle.

When he reaches the twenty-third chapter of the eleventh book of the *Confessions* Augustine has arrived at an impasse in his search for the nature of time, since it appears to involve measuring that which does not exist or that which has no extension. In this chapter he seems to pause and go off on a new tack in the hope of coming upon something that has hitherto escaped him. He opens the chapter by saying that he has heard from a certain learned man that the motions of the sun, moon, and stars are times, *ipsa tempora*, but he cannot accept this view. There

has naturally been some speculation about the precise thinker to whom Augustine refers, but he has remained anonymous. One of the most likely candidates would be Plato,<sup>6</sup> who in the *Timaeus* says that the motions of the heavenly bodies fashion, and indeed are,<sup>7</sup> time, calling them ὄργανα χρόνου and ὄργανα χρόνων.<sup>8</sup> In the pseudo-Platonic *Definitions* there is included a definition of time that combines Platonic and Aristotelian elements, ἡλίου κίνησις, μέτρον φοράς.<sup>9</sup> On the basis of some statements of Stobaeus, the names of Eratosthenes and Hestiaeus of Perinthus have been suggested.<sup>10</sup> If we widen the search somewhat, we note that Aristotle refers to a view that identified time with the motion of the universe;<sup>11</sup> Simplicius, commenting on this passage, tells us that Eudemus, Theophrastus, and Alexander attribute this view to Plato.<sup>12</sup> At a later date the Stoic Chrysippus, according to Simplicius, defines time as the extension (διάστημα) of the motion of the universe.<sup>13</sup>

There is indeed a long tradition that tends to identify time with the motions of the heavenly bodies or of the universe as a whole; but the member of this tradition to whom Augustine refers is none of these, we can now say, but a fourth-century figure who was an ardent advocate of the Arian heresy, a certain Eunomius, bishop of Cyzicus, who had in fact died only about four years before Augustine wrote the *Confessions*. In a philosophical-theological work that we still possess Eunomius declares, ὁ τε χρόνος ἀστέρων ποιὰ τίς ἐστι κίνησις.<sup>14</sup> Augustine, however, need not have had any direct contact with the statement of Eunomius itself; he read it in the form given to it by the great Cappadocian, Basil of Caesarea, who wrote a detailed refutation of the work of Eunomius. After stating that his adversary had called time ποιάν τινα κίνησιν ἀστέρων, Basil adds, as an explanatory note, that this must be the motion of the sun, the moon, and the other bodies that have an intrinsic power of motion.<sup>15</sup> It is more immediately from Basil, then, that Augustine takes the statement that the motions of the sun, the moon, and the stars constitute times, and on this point we need no longer speculate.

It is not merely this definition of time, however, that Augustine takes from Basil; but the whole of the twenty-third chapter of the eleventh book of the *Confessions* is adapted from the section of Basil's treatise that discusses the proposed definition.<sup>16</sup> This is indeed surprising, because there is no indication of the manner in which this work of Basil, or even a passage from it, would have been available to Augustine. It has been known for a long time that Augustine must have known Basil's work on the six days of creation, the *Hexaemeron*, and it has been



stated in recent years that he knew this work through the Latin translation of Eustathius.<sup>17</sup> But there is no evidence that Basil's refutation of Eunomius was ever translated into Latin, in whole or in part; and current opinions about Augustine's knowledge of Greek, especially at the relatively early age when he wrote the *Confessions*, do not suggest that he would be able to read Basil's Greek with the facility that his adaptation of this chapter would seem to require.<sup>18</sup> Without attempting a solution of such questions here, it may be profitable to examine the way in which Augustine takes over this passage from Basil and uses it for his own purposes, since we have here a most unusual, perhaps a unique, opportunity of observing how he employs this technique. The texts are as follows:<sup>19</sup>

Basil, *Adversus Eunomium*, I, 21

Ἐπεὶ μέντοι ἀφορίσασθαι ἡμῖν  
τοῦ χρόνου τὴν φύσιν ὁ σοφὸς τὰ  
πάντα προήχθη, καὶ ἐνταῦθα αὐ-  
τοῦ τὸ βέβαιον καὶ περιεσκευ-  
μένον τῆς διανοίας ἴδωμεν. χρόνον 5  
τοίνυν εἶναί φησι ποῖάν τινα  
κίνησιν ἀστέρων· ἡλίου δηλονότι  
καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν,  
ὅσοις καθ' ἑαυτὰ κινεῖσθαι δύνα-  
μὴς ἐστι. τὸ τοίνυν ἀπὸ γενέσεως 10  
οὐρανοῦ καὶ γῆς μέχρι τῆς ποιή-  
σεως τῶν ἀστέρων διάστημα τί  
ποτε ἄρα εἶναι ὁ δεινὸς τὰ  
μετέωρα οὗτος ἀποφανεῖται; σα-  
φῶς γὰρ ὁ τὴν κοσμογονίαν τῇ 15  
δυνάμει τοῦ πνεύματος ἀνα-  
γράφας τῇ τετάρτῃ ἡμέρᾳ τοὺς  
μεγάλους φωστῆρας καὶ τοὺς  
λοιποὺς ἀστέρας γεγενῆσθαι φησι.  
χρόνος οὖν οὐκ ἦν, ὡς ἔοικεν, 20  
ἐν ταῖς κατόπιν ἡμέραις· οὐ γὰρ  
ἐκινεῖσθαι πῶς οἱ ἀστέρες. πῶς  
γάρ, οἷ γε μηδ' ἐγεγόνεισαν τὴν  
ἀρχήν; καὶ πάλιν, ὅτε ἐπολέμει  
τοῖς Γαβαωνίταις ὁ τοῦ Ναυῆ 25  
Ἰησοῦς, ἐπειδὴ ἀκίνητος ὁ ἥλιος

Augustine, *Confessions*, XI, 23

Audivi a quodam homine docto,  
quod solis et lunae ac siderum mo-  
tus ipsa sint tempora, et non ad-  
nui. cur enim non potius omnium  
corporum motus sint tempora? an  
vero, si cessarent caeli lumina et  
moveretur rota figuli, non esset  
tempus, quo metiremur eos gyros  
et diceremus aut aequalibus moru-  
lis agi, aut si alias tardius, alias  
velocius moveretur, alios magis di-  
uturnos esse, alios minus? aut cum  
haec diceremus, non et nos in tem-  
pore loqueremur aut essent in ver-  
bis nostris aliae longae syllabae,  
aliae breves, nisi quia illae longiore  
tempore sonuissent, istae bre-  
viore? deus, dona hominibus vi-  
dere in parvo communes notitias  
rerum parvarum atque magnarum.  
sunt sidera et luminaria caeli in  
signis et in temporibus et in diebus  
et in annis. sunt vero; sed nec ego  
dixerim circuitum illius ligneolae  
rotae diem esse, nec tamen ideo  
tempus non esse ille dixerit.

Ego scire cupio vim naturamque  
temporis, quo metimur corporum  
motus et dicimus illum motum

Basil, *Adversus Eunomium*, I, 21  
—continued.

ἔμεινε τῷ προστάγματι πεδηθείς,  
καὶ ἡ σελήνη κατὰ χώραν εἰστή-  
κει, χρόνος οὐκ ἦν τηνικαῦτα;  
τί ἐκεῖνο οὖν τὸ διάστημα τῆς 30  
ἡμέρας εἴπωμεν; τίνα προση-  
γορίαν ἐπινοήσεις; εἰ γὰρ ἡ τοῦ  
χρόνου φύσις ἐπιλελοίπει, αἰῶν  
ἀντεισῆλθε δηλονότι. αἰῶνα δὲ  
μικρὸν ἡμέρας μέρος προσαγο- 35  
ρεύειν τίνα τῆς ἀνοίας ὑπερβολὴν  
ἀπολείπει; ἀλλ' ἔοικεν ἐκ πολλῆς  
ἀγχινίας ἡμέραν μὲν καὶ νύκτα  
ἐν τῇ ποιᾷ τῶν ἀστέρων κινήσει  
νομίζειν γίνεσθαι, ταῦτα δὲ εἶναι 40  
τοῦ χρόνου μέρος· ὅθεν τὸν χρόνον  
ποιᾷν τίνα κίνησιν ἀστέρων ἀπε-  
φήνατο, οὐδὲ αὐτὸ τοῦτο συνεῖς  
ὅ τι λέγει. οὐ γὰρ ποιᾷν, ἀλλ'  
εἴπερ ἄρα, ποσὴν μᾶλλον ἦν 45  
εἰπεῖν οἰκειότερον. ἀλλὰ τίς οὕτω  
παῖς παντελῶς τὴν διάνοιαν ὥστε  
ἀγνοεῖν ὅτι ἡμέραι μὲν καὶ ὥραι  
καὶ μῆνες καὶ ἐνιαυτοὶ μέτρα τοῦ  
χρόνου εἰσὶν, οὐχὶ μέρος; χρόνος 50  
δὲ ἐστὶ τὸ συμπαραεκτεινόμενον  
τῇ συστάσει τοῦ κόσμου διάστη-  
μα, ᾧ πᾶσα παραμετρεῖται κίνη-  
σις, εἴτε ἀστέρων εἴτε ζώων εἴτε  
οὔτινοσοῦν τῶν κινουμένων, καθὼ 55  
λέγομεν ταχύτερον ἢ βραδύτερον  
ἕτερον ἑτέρου· ταχύτερον μὲν τὸ  
ἐν ἐλάττονι χρόνῳ πλείον διά-  
στημα μεταβαίνειν· βραδύτερον  
δὲ τὸ ἐλάττον ἐν πλείονι χρόνῳ 60  
κινούμενον. ὁ δέ, ἐπειδὴ ἐν χρόνῳ  
οἱ ἀστέρες κινούνται, χρόνου αὐ-  
τοὺς εἶναι δημιουργοὺς ἀποφαί-  
νεται. οὐκοῦν κατὰ τὸν τοῦ  
σοφωτάτου λόγον, ἐπειδὴ καὶ 65

Augustine, *Confessions*, XI, 23—  
continued.

verbi gratia tempore duplo esse  
diuturniorem quam istum. nam  
quaero, quoniam dies dicitur non  
tantum mora solis super terram,  
secundum quod aliud est dies,  
aliud nox, sed etiam totius eius cir-  
cuitus ab oriente usque orientem,  
secundum quod dicimus: "tot dies  
transierunt" — cum suis enim noc-  
tibus dicuntur tot dies, nec extra  
reputantur spatia noctium — quo-  
niam ergo dies expletur motu solis  
atque circuitu ab oriente usque ad  
orientem, quaero, utrum motus  
ipse sit dies an mora ipsa, quanta  
peragitur, an utrumque. si enim  
primum dies esset, dies ergo esset,  
etiamsi tanto spatio temporis sol  
cursum illum peregisset, quantum  
est horae unius. si secundum, non  
ergo esset dies, si ab ortu solis  
usque in ortum alterum tam brevis  
mora esset, quam est horae unius,  
sed viciens et quater circuiret sol,  
ut expleret diem. si utrumque,  
nec ille appellaretur dies, si horae  
spatio sol totum suum gyrum cir-  
cuiret, nec ille, si sole cessante  
tantum temporis praeteriret, quan-  
to peragere sol totum ambitum  
de mane in mane adsolet. non  
itaque nunc quaeram, quid sit  
illud, quod vocatur dies, sed quid  
sit tempus, quo metientes solis cir-  
cuitum diceremus eum dimidio  
spatio temporis peractum minus  
quam solet, si tanto spatio tem-  
poris peractus esset, quanto pera-  
guntur horae duodecim, et utrum-  
que tempus comparantes dicere-  
mus illud simplum, hoc duplum,  
etiamsi aliquando illo simplo, ali-  
quando isto duplo sol ab oriente

Basil, *Adversus Eunomium*, I, 21  
—continued.

κάνθαροι ἐν χρόνῳ κινουῦνται,  
ὀρισώμεθα τὸν χρόνον εἶναι ποιάν  
τινα κανθάρων κίνησιν· οὐδὲν  
γὰρ τούτου τὸ παρ' αὐτοῦ λεχθὲν  
διαφέρει, πλὴν τῆς σεμνότητος 70  
τῶν ὀνομάτων.

Augustine, *Confessions*, XI, 23—  
continued.

usque orientem circuiret. nemo  
ergo mihi dicat caelestium corpo-  
rum motus esse tempora, quia et  
cuiusdam voto cum sol stetisset,  
ut victoriosum proelium perageret,  
sol stabat, sed tempus ibat. per  
suum quippe spatium temporis,  
quod ei sufficeret, illa pugna gesta  
atque finita est. video igitur tem-  
pus quandam esse distentionem.  
sed video? an videre mihi videor?  
tu demonstrabis, lux, veritas.

Since it is not practicable to arrange the two passages so that the relevant sections are opposite each other, it might be well to make some comments that apply immediately to the texts themselves before discussing their more general significance.

The argument advanced by Basil is expressed quite simply. After stating the view of Eunomius he raises two objections against it. In the first place, since the heavenly bodies were created only on the fourth day, what are we to call the interval that elapsed before they came into being, if time consists in the motions of these heavenly bodies? In the second place, when God made the sun and moon stand still so that the battle might be prolonged for the space of a day, was there no time during this extra day, even though the sun and moon did not move? Eunomius' mistake can be easily explained, says Basil. He thinks of day and night as parts of time; since these come about in a certain motion of the heavenly bodies, he assumes that time itself consists in these motions. But days, hours, and so on are not parts of time but only measures of it; they are related to time quantitatively rather than qualitatively. Time itself, he says, somewhat in the manner of Chrysippus, is the *διάστημα* that extends along with the order of the universe.<sup>20</sup> By means of the *διάστημα* called time *all* motion is measured, whether it be that of the heavenly bodies or of anything else. Eunomius calls the heavenly bodies the creators of time because they move in time. But since even such things as beetles move in time, let us consider defining time as the motion of beetles. The two definitions differ only in the dignity of the names we employ.

Augustine's adaptation of Basil's text is much more complex than the original, and the changes he makes are both interesting and



significant. First of all, he simplifies and shortens the statements of Basil (ll. 1-10) on the proposed theory of time, and in the words, *non adnui*, he sums up sharply the reply which is given less directly through the whole of Basil's chapter. Then he goes to a much later point in Basil (ll. 53-55), where time is said to be equally applicable to all motion, and he asks at once whether the proposed definition should not identify time with the motions of *all* bodies. The two examples that Basil had given (ll. 10-37) to refute Eunomius' definition, that is, the presumed existence of time even before the fourth day of creation, and the extra day allotted to the battle even when the sun and moon stood still, are summed up by Augustine in the brief question whether time would not exist if the heavenly motions should cease and a potter's wheel should be in motion. The contrast between the two types of motion is set forth at a much earlier stage of the argument by Augustine than by Basil, the potter's wheel being clearly a substitute for the beetles (ll. 65-68). Why the potter's wheel? Is it because the word *κάνθαρος* may have suggested to Augustine not a beetle but rather a type of vase, and a vase's motion is most evident when it is on a potter's wheel? The employment of time to measure the relative speed of the wheel's revolutions is taken from Basil's discussion (ll. 55-61) of the function of time as a whole, something that Augustine cannot use, since he does not as yet have a definition of time. Augustine expands this point by adding a characteristic reference to the time involved in pronouncing long and short syllables.<sup>21</sup> After praying that men may be given the power to see in something small conceptions that belong to small things and to great as well, Augustine then goes to the next passage in Basil (ll. 61-71), where beetles are said to be in time as much as the heavenly bodies, and he develops, somewhat rhetorically, the contrast between the two, using a Scriptural passage, suggested perhaps by Basil (ll. 46-50), to illustrate the dignity of the heavenly motions, while maintaining that the revolutions of the small wooden wheel have something to do with time. Here Augustine uses the diminutive adjective *ligneolae*<sup>22</sup> to describe the wheel and thus emphasize the contrast in size between it and the heavenly bodies; the difference that Basil sees in the heavenly bodies and beetles is one of *σμενότης* (l. 70).<sup>23</sup>

When Augustine says that a revolution of the potter's wheel would not constitute a day and then goes on to discuss the meaning of the word "day", his interest is undoubtedly determined in large measure by Basil's preoccupation with the same word, especially in the Scriptural references to the days of creation and, even more, the day in which the battle was fought. This is true, even though Augustine himself

up to this point has not employed these references. Making a kind of fresh start, Augustine goes on to say that he wants to know the *vim naturamque temporis*, his first use of such an expression in the search for the meaning of time, suggested by Basil's use of φύσις (ll. 2, 33). It is time, he says, by which we measure the motions of bodies, this reference to motion, again something new in Augustine's account, taken from Basil's definition (l. 53). He then launches into what seems at first glance to be a digression on the possible meanings of the word "day",<sup>24</sup> a passage that may be traced directly to Basil (ll. 30-50), beginning with the question, τί ἐκεῖνο οὖν τὸ διάστημα τῆς ἡμέρας ἐπὶ ὧμεν; (ll. 30-31). Even Augustine's emphasis on the fact that the word "day" may include the period of night may be based on Basil's more natural reference to day and night (l. 38). The contrast in Basil (ll. 37-55) between the qualitative and quantitative aspects of time is reminiscent of Plotinus, who insists that we do not discover the nature of time by measuring it, one of his objections to the Aristotelian position.<sup>25</sup> So Basil says that the heavenly motions determine, not the qualitative nature of time, but, if anything, its quantity. Augustine, employing this contrast differently, raises the question whether "day" is *motus ipse* (which would connect it closely with a given heavenly motion) or *mora ipsa, quanta peragitur* (which would dissociate the nature of "day" from any such motion but permit a quantitative relation between them).

Though Augustine does not answer the question he has raised about "day", the discussion makes clear to him that time is not constituted by motion, since we discover that, whatever happens to the motion of the sun, we are capable of measuring its speed by time, which is therefore a separate standard of motion. In Basil the discussion involving the term "day" seems very natural, since it follows upon the two references to Scripture, especially that to the day of the battle. Without these references preceding it in Augustine the discussion may seem rather inorganic, and one might be led to suggest that the real explanation is an imperfect assimilation by Augustine of the materials he found in the chapter of Basil.<sup>26</sup> But, though this may be true on a narrowly philological level, there is a philosophical purpose behind the apparent digression. In showing how time is something distinct from the motions of the heavenly bodies that determine the meaning of "day" Augustine is at the same time relating time to motion as a measure, and it is the establishing of a relation between the two that forms the chief purpose of the chapter, of which more will be said later.

Augustine returns from the apparent digression by saying that he is

seeking the meaning of time, not of the word "day". He is still searching for the nature of time, something that Basil thinks he has known all along (ll. 50-55), but about which Augustine has come to realize that, whatever time is, it is that by means of which we would be able to judge that the sun had completed its circuit of the earth in half the usual time, if indeed it should be able to accomplish this in twelve hours. Let no one, therefore, say that the motions of the heavenly bodies are times. Why even, he adds, when the sun stood still to permit the battle to go on, time nevertheless continued. This statement, which comes into Augustine's account almost as an afterthought, is, as we now know from Basil (ll. 24-37), the reason for the preceding discussion on the meanings of "day", though from the sequence of ideas in Augustine there would be no way of knowing this. Another indication of the importance of this Scriptural reference in the mind of Augustine is given by the two sentences that follow. The battle, he says, was waged and finished in its own proper and sufficient *spatium temporis*. I perceive, therefore, he continues, that time is some kind of distention. This is the first instance in which Augustine has been able to say something definite about the nature of time, and this is his first use of the word *distentio* in this connection, though previously there were many opportunities where he could have pointed out that events, such as battles, take place in time, which must, therefore, be a *distentio*. But the fact is that previously Augustine has considered time in an exclusively psychological way, with no reference to any objective motion. Now he sees that time measures the heavenly motions regardless of the variations they may exhibit, and time can go on even when they cease,<sup>27</sup> a time that is proportioned to the motion and somehow fitted to it. As a result of this reference to motion, which has an obvious extension, time itself can now be called a *distentio*. Not the least of the influences of Basil is his conception of time as a διάστημα (ll. 50-53; the word appears also in ll. 12, 30, and 58), which Augustine here takes over. Basil's statement that this διάστημα extends along with the order of the universe is not used by Augustine, though it may be in part implied in the word *distentio*. He may have in mind Plotinus' objections to a similar view,<sup>28</sup> but his forbearance is due chiefly to his basically psychological approach, which prevents him from finding the nature of time too closely bound up with the physical universe.

This chapter, then, written under the influence of Basil, with the reference of time to motion and the introduction of the term *distentio*, determines the direction of the subsequent discussion of time in the *Confessions*. The next chapter, twenty-four, denies that time can be



identified with motion of any kind (not merely with the heavenly motions), because the motion of any body is *in* time and is measured by time; and chapter twenty-five, which suggests that Augustine may really know what time is without being able to express it, is a transition to the next phase of the argument. In chapter twenty-six he states that, since we measure motion by means of time, we clearly measure time somehow, and he again employs as an example the elements of language, which take longer and shorter times to pronounce. He then uses the same kind of expression as in the twenty-third chapter, saying that the analysis of language makes it clear that time is nothing other than a *distentio*; but here he goes a step further and says that he does not know of what thing it is a *distentio*, but he would not be surprised if it were the mind itself: *mirum, si non ipsius animi*. Chapters twenty-seven and twenty-eight then work out the remaining problems, showing that the *distentio animi* has three aspects, memory, attention, and anticipation, without which past, present, and future time can have no meaning.

In discussing the more general significance of Augustine's use of Basil for an understanding of his philosophical method, we should first note the basically different orientation given by the two men to substantially the same materials. Basil refutes the proposed definition of Eunomius by the use of two Scriptural references; then, in criticizing Eunomius' confusion of quantitative and qualitative and his undue elevation of the heavenly motions above those of less noble things, he employs a definition of time that he has been taking for granted all along. Augustine, on the other hand, makes it clear that he does not know what time is but is searching for its nature, saying, for example, "*ego scire cupio vim naturamque temporis*",<sup>29</sup> and not even at the end of the chapter coming to a final answer to his question. He is just as vehement as Basil in denying that time is to be identified with the motions of the heavenly bodies, but in the analysis by which he shows the difference between time and motion he makes some progress in arriving at a better idea of time itself. That is to say, the twenty-third chapter of Augustine, unlike its counterpart in Basil, is dialectical in nature. In the process of denying the identity of time and motion Augustine for the first time in his account relates time to motion in an explicit way. Before this chapter Augustine's interest in time has been almost exclusively subjective; he has spoken of the way in which we measure one period of time against another, with no reference, however, to external motions. It is significant that the expression *in tempore* has been employed only twice before this point, once with reference to his boyhood,<sup>30</sup> once to characteristics of time itself.<sup>31</sup> But now Augustine

can speak freely of motion being in time and being measured by time. This is surely due not only to Basil's emphasis on this point (ll. 53-66) but also to Augustine's obligation to distinguish time and motion with some care in view of the definition that had been proposed identifying the two. This dialectical procedure enables us to understand better the reason for the discussion of the meaning of "day", which is inspired by the passage of Basil. If we examine it in the light of Augustine's dialectical method, which assumes no such knowledge of time as possessed already by Basil, we see that the analysis of the term "day" and of the sun's motion involved in it leads Augustine to a clearer understanding of the difference between time and motion and of the relation between them than he has had previously. In fact, it is in this apparent digression that Augustine is led for the first time to see that motion is measured by time; the Scriptural account of the battle then shows him that motion may be measured by time even without the help of the heavenly bodies. From all this he is then led to say that time must be some kind of *distentio*. So, in terms of his philosophic purpose, there is no digression here at all.

This consideration must be kept in mind if we are to understand Augustine's justification for calling time a *distentio* at this point. At first this may seem a sudden and perhaps unwarranted statement on his part. It arises directly out of his reference to the battle which, despite the immobility of the sun, continued during the space of time that was proper to it. But *spatium temporis* is an expression that Augustine has used earlier,<sup>32</sup> and he has not been unaware that time has some kind of extension.<sup>33</sup> Now, however, a new element has been added: external motion. We have seen that the heavenly motions are measured by time, and that the battle is measured by time even without the help of the heavenly motions. The *spatium temporis* is no longer a mere stretch of time as a purely psychological phenomenon; it is a *spatium* that has a definite reference to motion: the battle was fought *per suum quippe spatium temporis*. *Distentio*, then, as applied to time introduces a factor that was not present in a mere *spatium temporis*. Augustine, therefore, may well have in mind the entire definition of time as given by Basil (ll. 50-55), even though he seems to take over only the διάστημα. While the battle was fought, he says, *tempus ibat*, and it was fought *per suum quippe spatium temporis, quod ei sufficeret*. These expressions suggest that he is thinking also of the words, συμπαρεκτεινόμενον τῇ συστάσει τοῦ κόσμου, when he introduces *distentio* here, but he does not see fit to use more than the one word, not wishing to commit himself too far at this point about the nature of the *distentio*, since this problem, as

noted above, involves his psychological approach and must be worked out in the subsequent discussion.

The dialectical approach of Augustine continues in chapter twenty-four. In the previous chapter its more obvious result was to show the difference between time and the motion of the heavenly bodies. But it indicated, at least implicitly, that there is some relation between time and motion by virtue of which time can be called a *distentio*. We now argue that time cannot be the motion of any body whatsoever, since a body moves in time and its motion is measured by time. We even have here a reference, in Aristotelian fashion,<sup>34</sup> to the place, *locorum spatia*, over which a body moves. Since we can distinguish the motion of a body and that by which we measure the duration of that motion, who does not know, Augustine asks, which of these is rather to be called time? Moreover, by means of time we can also measure periods of rest; so time is not the motion of a body. Though we are explicitly denying the identity of time and motion, we continue to note the measuring function of time with regard to motion (and to rest, by contrast with motion).

After stating in chapter twenty-five that he is speaking at length in time, and that *diu* itself has meaning only through a *mora temporis*, he repeats in chapter twenty-six that we measure the motion of a body by means of time (the spatial nature of the motion is again mentioned, *hinc illuc*), and goes on to ask how this could be unless we also measured the time. Augustine does not say here, with Aristotle,<sup>35</sup> that motion in turn can measure time; his psychological tendencies do not encourage this. We find him reverting to his earlier attempts to measure one period of time by means of another; here he uses as an example the relative times required to pronounce a poem and its various components, down to the long and short syllables. But he recognizes that here there is no *certa mensura temporis*, since the elements of speech can receive varying lengths of time in pronunciation. He concludes, in words very similar to those used earlier, as noted above, that time seems to be nothing other than a *distentio*, but adding here, *cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi*. That is to say, his argument permits him to make a conclusion similar to his earlier one, but with the addition of an important element, the mind. The similarity of the two conclusions exists in the reference of time to some kind of motion, in the first case to the motion of the heavenly bodies and of the battle, in the second to the motion involved in pronouncing a poem and its components. Because of time's relation to the obviously external motions it could be called a *distentio*. The pronouncing of the syllables of a poem, however, is a more attenu-



ated sort of motion. It may be looked on as something objective, in the measurement of which we have to distinguish between the temporal aspect and the spatial one (Augustine points out that he is not speaking of measurement in terms of pages). But it is, of course, more subjective than the motions considered previously, and as a standard by which we can measure time it is even more unreliable than the motions of the heavenly bodies. So the mind is thrown back on its own resources, as it were, for the measurement of time, since the distentions of the motions themselves are so variable. Then there is an additional factor that is relevant to pronouncing syllables, which can be of varying lengths in pronunciation: the mind itself can influence the length of each syllable, since this is a motion that can be related directly to the individual soul. This may be confirmed by looking at other examples given by Augustine, such as the reciting of a poem in chapter twenty-eight, where there is a very close connection between the act of reciting and that of measuring what is recited. So the *distentio animi* here follows naturally upon the *distentio* previously arrived at.

Up to chapter twenty-three Augustine has examined time with little reference to motion, and his approach has been almost purely psychological. He exhorts the human soul to see whether the present time can be long.<sup>36</sup> He points out that we perceive and compare temporal intervals, and that we measure passing time in perceiving it.<sup>37</sup> He even anticipates his later conclusion about the importance of the soul for determining the meaning of past, present, and future, saying that all three exist in the soul and not elsewhere, through the soul's memory, attention, and anticipation.<sup>38</sup> When, at the beginning of chapter twenty-seven, Augustine says that the truth is beginning to dawn, we may well wonder what precisely he conceives his progress to be. At the end of chapter twenty-six he seems to face the same difficulty as he had in chapter twenty-one, asking how we can measure time, since the past and the future do not exist, and the present has no extension. But if Augustine is justified in thinking he has made some advance in the intervening chapters it can only be in the conception of the *distentio*, and specifically of the *distentio animi*, which he had arrived at by referring time to motion in the very act of distinguishing the two. The three functions of the mind by which it measures time are no longer looked on as discrete activities but rather as three aspects of a single *distentio*. This can be noted in the various examples given in the twenty-seventh and twenty-eighth chapters, especially in the latter. The poem which is spoken is a unified whole and so is the mind that measures its progress; but the fact that there is change means that the mind must

distend itself into past and future, and the three aspects of memory, attention, and anticipation become manifest. When Augustine says, in chapter twenty-seven, *in te, anime meus, tempora metior*, this may seem at first glance to add little to his previous statements that past, present, and future are only in the soul, and that we measure time. But he has meanwhile arrived at the conception of the *distentio animi*, which has a reference to external motion, possessing in fact the characteristic assigned to time by Basil, *συμπαρεκτεινόμενον τῇ συστάσει τοῦ κόσμου*, in the light of which he can now say for the first time that it is *in the soul* that we measure time. The passage of Basil has enabled Augustine to take his view of time, which was psychological from the outset, and make it more precise by giving it a nonpsychological reference. This does not, of course, take time out of the soul in any way, but it enables us to achieve a better formulation of what this function of the mind is, since we can now describe it, intangible as it is, in terms of that which it is naturally meant to measure, the relatively concrete phenomenon of motion.

In evaluating the influence of Basil on Augustine's treatment of time in the *Confessions*, the chief point of interest is clearly the conception of time as a *distentio*. Without knowing of Basil's contribution we would be inclined to say that the *distentio animi* of Augustine is simply a transformation of Plotinus' *διάστασις ζωῆς*. If this were true it would be a radical transformation indeed, since this *διάστασις* has nothing to do with the mental phenomena of memory, attention, and anticipation; it is a power that produces the motion of the universe but does not measure it. The psychological view of time came about through a much greater interest in introspection than is manifested by Plotinus. While Augustine's *animus* in this connection cannot be called unrelated to Plotinus' *ζωή* or *ψυχή*, it is actually much more closely related to the conception of the human soul and of human life that is found in Basil and his brother, Gregory of Nyssa. There is a serious historical problem in relating Augustine to Gregory, who anticipates the psychological view of time that we have come to think of as peculiarly Augustinian. But since it is now clear that Augustine was influenced by Basil through some contact that cannot at present be determined, it may be advisable to look for a more extensive indebtedness of Augustine to the Cappadocians, and to consider that, for all his originality in portraying the inner life of man, he was even in this respect carrying forward a tendency that already existed in the Greek philosophical tradition.<sup>39</sup>

The influence of Basil on Augustine's search in the *Confessions* for the nature of time is rather different, however, from any that Gregory

may have exercised in the formulation of a psychological view of time. At the very beginning Augustine conducts his search for time as if it were a purely psychological phenomenon. But in relating time to an objectively existing motion, as he does in the twenty-third chapter under the influence of Basil, he enables time to achieve a reference to something other than the mind and later to be called a *distentio animi*, a description that may be employed because of the relation of time to a motion that is really extended. We may even say that time for Augustine is less psychological at the end of his philosophizing about it in the *Confessions* than it was at the beginning. The crucial stage of his argument is the chapter in which he sets forth the knowledge he receives from Basil, that time is a *distentio* having a reference to something besides itself, namely, motion in the universe. This metaphor of the *distentio animi* may remind us that in Plotinus also time, which is essentially a creative power of soul not having extension, may, by reference to motion (in this case produced by it), be called extended itself.<sup>40</sup>

The influence of Basil, providing an objective reference for Augustine's view of time so that it may apply to all motion, is important when we consider that a purely psychological time would offer no basis for the philosophy of history that Augustine sets forth in the *City of God*. The use of Basil's chapter, therefore, not only enables Augustine to arrive at his own definition of time but it also offers him a means of bridging the gap between the individual human consciousness and the whole world of beings that we call temporal.<sup>41</sup>

## NOTES

1. *Physics*, IV, 10-14.
2. *Confessions*, XI, 14-28.
3. *Enneads*, III, vii, 11-13.
4. *Enneads*, III, vii, 11.
5. See, e.g., A. M. Moschetti, "S. Agostino e il bergsonismo", *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea* (Roma, 1956), pp. 271-277.
6. This was my suggestion, *Four Views of Time in Ancient Philosophy* (Cambridge, Mass., 1948), p. 159, n. 7.
7. 38E (cf. 38C), 39D.
8. 42D, 41E.
9. 411B.
10. *Eclogae physicae*, I, 8, 40, suggested by *The Confessions of Augustine*, ed. J. Gibb and W. Montgomery (Cambridge, 1927), p. 353. For Eratosthenes Stobaeus uses the words, τὴν τοῦ ἡλίου πορείαν; for Hestiaeus, φερόντων ἀστέρων πρὸς ἄλλα.



11. *Physics*, IV, 10, 218a33-b1. Aristotle himself is suggested by J. Chaix-Ruy, "La perception du temps chez Saint Augustin", *Saint Augustin* (Paris 1930), p. 77, n. 1.

12. In *Arist. phys. libros IV priores comm.*, ed. H. Diels, *Comm. in Arist. graeca*, IX (Berlin, 1882), 700, 18-19.

13. In *Arist. cat. comm.*, ed. C. Kalbfleisch, *Comm. in Arist. graeca*, VIII (Berlin, 1907), 350, 16; *Stoic. vet. frag.*, ed. H. von Arnim (Leipzig, 1903), II, 164, 39-165, 1. A somewhat different version is offered by Stobaeus, *op. cit.*, I, 8, 42; *Stoic. vet. frag.*, II, 164, 15-17, κινήσεως διάστημα . . . ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει. See É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (Paris, 1928), pp. 54-59.

14. *Liber apologeticus*, *P(atrologia) G(raeca)*, XXX, 845B. A significant parallel, the implications of which cannot be taken up here, is an anti-Arian passage of Hilary of Poitiers, *De trinitate*, XII, 34, *P(atrologia) L(atina)*, X, 453B-C, soletis enim tempora de solis ac lunae creatione numerare, quia scriptum de his sit: et sint in signa et tempora et annos. sed qui ante caelum est, quod secundum vos etiam ante tempus est, idem et ante saeculum est; see also *ibid.*, 454A, a sole ac luna tempora instituta sunt. This work seems to have been written during Hilary's sojourn in Asia Minor not many years before Basil's *Adversus Eunomium* (see next note). The explicit reference to Genesis 1, 14, is found also in the passage of Augustine to be quoted later; and the words *quod secundum vos etiam ante tempus est* suggest an argument employed by Basil in the passage also to be quoted.

15. *Adversus Eunomium*, I, 21, *PG*, XXIX, 557C; cf. *ibid.*, I, 19, *PG*, XXIX, 553C. With such a background Augustine's use of the attribute *doctus* is interesting; it is a reflection of the terms applied ironically to Eunomius by Basil. In the text of the chapter to be quoted later note especially the irony of the first sentence, and the use of the specific terms, σοφός (l. 2), δεινός (l. 13), ἀγχίνοια (l. 38), σοφώτατος (l. 65). The *doctus*, mild as it is, is a vestige of the bitterness that attended the Arian controversy.

16. *Ibid.*, I, 21, *PG*, XXIX, 557C-560C.

17. See, e.g., *Basile de Césarée, homélies sur l'hexaéméron*, ed. S. Giet (Paris, 1950), p. 70.

18. For a moderate and fairly typical view of this difficult question see H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 1949), pp. 27-46, 631-637. An intermediary of course is possible.

19. This text of Basil is substantially that of *Basilii opera omnia*, ed. J. Garnier, I (Paris, 1721), 232C-233C (without chapter division); that given in *PG*, XXIX, 557C-560C, is full of misprints. The form ἐπιελ. (l. 33) is not surprising in this period. Augustine is quoted from *S. Aureli Augustini confess.*, ed. M. Skutella (Leipzig, 1934).

20. This emphasis on the quality rather than the quantity of time recalls Plotinus, *Enneads*, III, vii, 9 and 12; on the other hand, Basil pays little heed to Plotinus' criticism of a view of time that sounds very much like that of the Stoics, *ibid.*, III, vii, 10.

21. Cf. Aristotle, *Categories*, 4b32-35, and, more explicitly, Simplicius, *In Arist. cat.*, 124, 10-14.

22. The word is rare, but Cicero applies it to a *lychnuchus*, *Epist. ad Quintum fratrem*, III, 7; Apuleius uses the expression, *in ligneolis hominum figuris*, *De mundo*, XXVII, 351.

23. Gregory of Nyssa, writing against Eunomius at a later date, includes the beetle in a list of things that he calls *εὐτελέστατα*, *Contra Eunomium*, III, Tom. IX, 44, ed. W. Jaeger, II (Berlin, 1921), 266, 2-3 (PG, XLV, 873C). One recalls the contrast Aristotle makes, *Poetics*, 1448b25-26, between the two kinds of poets, οἱ σεμνότεροι and οἱ εὐτελέστεροι.

24. This was a traditional problem. Cf., e.g., Sextus Empiricus, *Adversus physicos*, II, 185-188, and the pseudo-Platonic *Definitions*, 411B.

25. See n. 20 *supra*.

26. Gibb and Montgomery, *op. cit.*, p. 354, refer to this section of the text as a digression and speak of the "somewhat abrupt introduction" of *dies*.

27. Cf. Plotinus, *Enneads*, III, vii, 8.

28. See n. 20 *supra*.

29. Note also the uses of *quaero* in this chapter.

30. Chap. 18, *pueritia quippe mea, quae iam non est, in tempore praeterito est, quod iam non est*.

31. Chap. 21, *neque enim dicimus simpla et dupla et tripla et aequalia et si quid hoc modo in tempore dicimus nisi spatia temporum*. Aristotle, *Physics*, IV, 12, 221a11-18, contrasts two modes in which something can be in time. One is to be in time as a *μέρος* or *πάθος* of time (as are "now" and "before"), while the other is to be in time by being numbered by time. Augustine in his own way, fundamentally psychological, proceeds from the first of these modes of being in time to the second, with chap. 23 marking the transition.

32. See n. 31 *supra*. He is referring to lengths of time as compared with one another.

33. E.g., chap. 16, *sentimus intervalla temporum et conparamus sibimet et dicimus alia longiora et alia breviora*.

34. *Physics*, IV, 11, 219a14-18. For Aristotle, of course, the relationship of place, motion, and time is much closer than it is for Augustine.

35. *Physics*, IV, 14, 223b15-18.

36. Chap. 15, *videamus ergo, anima humana, utrum praesens tempus possit esse longum: datum enim tibi est sentire moras atque metiri*.

37. Chap. 16, *sentimus intervalla temporum et conparamus sibimet... praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur*. Cf. chap. 21.

38. Chap. 20, *tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio*. Cf. *Conf.*, XII, 15, where *contuitus* is again used rather than *attentio*.

39. It is easy and traditional to over-simplify the relation of Augustine to Plotinus, in the manner, e.g., of H. N. Gardiner, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, ed. J. M. Baldwin (New York, 1940), II, 700. Speaking of Augustine he says, "The novelty of this view consists in transferring the reference of time from the world-soul to the human soul." I have tried to show in an article, "Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology", *Dumbarton Oaks Papers*, XII (Cambridge, Mass., 1958), 29-57, that the psychological approach to time is not due entirely to the intuition or temperament of any one philosopher but is closely related to a larger philosophical view, including a new anthropocentrism that becomes prominent in the later history of Greek, especially Christian, cosmology. This cosmology is strikingly expressed by Basil and Gregory of Nyssa, but it is Gregory who actually foreshadows Augustine in his

psychological view of time. Even before Augustine, Gregory finds that the life of man, in contrast with the life of God, is a special kind of διάστημα, and that time has a special reference to human life and the human soul that it does not have to the external universe. But the relations of Plotinus, Gregory, and Augustine on this point are a complicated question, and their further exploration must be carried out elsewhere.

40. The rather subtle differentiation of time from soul on the one hand and the motion of the universe on the other in the philosophy of Plotinus is discussed in my *Four Views*, pp. 120-121. It is difficult to find a good equivalent for *distentio* because of the different facets of meaning it has. When Augustine first uses it in his treatment of time (chap. 23) it has the meaning of "extension" in a fairly general sense, and this is reasonably close to Basil's διάστημα, with the qualifications noted above. Cf. Augustine, *In psalm.* XLIV, 4, *PL*, XXXVI, 496, *distentio aeris*; and a similar expression in Eustathius, *In hex. S. Basilii latina metaphrasis*, VI, 9, *PL*, LIII, 932C. When he uses the word later (chap. 26) with *animi* it has a more active meaning of "distention" or "expansion" and is closer to διάστασις. This should not be taken to mean, however, that Augustine has built his *distentio animi* on Plotinus' διάστασις ζωῆς; it is rather a consequence of his entire method and, in particular, a natural development of the more general *distentio* he had arrived at earlier. (See also preceding note.) As a matter of fact, διάστημα and διάστασις become interchangeable in certain senses. See, e.g., Basil, *Hexameron*, III, 4, *PG*, XXIX, 60D-61A, where both words are used to express geometrical dimensions; and Simplicius, *In Arist. cat.*, 356, 16-20, where time is described as διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως . . . κατὰ τὴν . . . διάστασιν τῆς γενέσεως θεωρούμενος. The fact that this *distentio* is metaphorical for Augustine may be shown by the many passages in which he insists that the soul is without extension; see, e.g., *Contra epist. Manich. quam vocant fund.*, chap. 16, *PL*, XLII, 185, [anima] nullo modo invenitur locorum spatiis aliqua mole distendi. It is like the conception of soul as διάστημα ἀδιάστατον in Plotinus, *Enneads*, IV, iv, 16. As Augustine continues (chap. 29) he uses *distentio* to suggest the meaning "distraction", which becomes very common in the Christian writers. (See *Thesaurus linguae latinae*, s. v.) The soul of man, in adapting itself to a universe of change, suffers not only the *distentio* of its temporal activity but also the many distractions that divide it during its present life: *ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluiam purgatus et liquidus igne amoris tui* (chap. 29).

41. For the metaphysical aspect of time corresponding to the *distentio animi*, see the *City of God*, XI, 6, *quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret, cuius motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in brevioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur?* Though the *Confessions* presents, for the most part, a psychological approach to time, it is not a narrowly subjectivistic view, since Augustine has no doubts about the natural correspondence that exists between the changing universe and the mind that must distend itself in order to know it. We should remember also that the larger purpose of the discussion of time in the *Confessions* is to show that the universe is in time, while God is in eternity.



## PALLADAS

CHRISTIAN OR PAGAN?

BY GEORG LUCK

IN 1929, in his lecture<sup>1</sup> on "Die geistige Gegenwart der Antike", Werner Jaeger said: "Niemals ist die Dauer der antiken Kultur im Wandel der Zeiten und Völker sichtbarer hervorgetreten, als zu der Zeit, wo das römische Weltreich dem Ansturm der Germanen erlag und das Christentum wie eine Sturmflut über die Antike hereinbrauste. . . . Zwar die Hoffnung . . . [Kaiser Julians] erfüllte sich nicht: der Traum einer nationalen Wiedergeburt Roms aus der Besinnung auf die höchsten Werte der klassischen Kultur erwies sich als ein Phantom. Aber unter der führenden Schicht erwuchs in dieser Zeit des Zusammenbruchs aus dem unzerstörbaren Glauben an die Roma aeterna eine Renaissance der klassischen Bildung, und sie wurde zur Geburtsstunde der christlich-abendländischen Kultur."

It would be difficult to characterize more concisely the turbulent period in which Palladas of Alexandria lived. In a few sentences, Werner Jaeger has laid down the program, as it were, for a whole monograph on the struggle between Christianity and paganism. Such a monograph might possibly include a chapter on that strange and controversial figure to whose thought the following pages are devoted.

Although a very large number of his epigrams have been preserved, Palladas is still one of the least known poets of the Greek Anthology. Too little has been done for the text of his poems, especially for those included in Books 10 and 11, neither of which is available in a modern critical edition. Stadtmüller's Teubneriana ends at *Anth. Pal.* 9.563, and Waltz' edition in the Budé series has not gone beyond Book 8. For many of Palladas' epigrams, the readings of Planudes' autograph, *Marcianus* 481, are still unpublished.<sup>2</sup> As a result of this, the text is admittedly doubtful in many instances. The only commentary is that of Friedrich Jacobs,<sup>3</sup> published in 1801, still an admirable achievement, but not helpful in many crucial passages.

This uncertainty may be one of the reasons why critics have not yet agreed on Palladas' stature as a poet. Casaubonus' peremptory statement — *versificator insulsissimus* — is still repeated by many. The most

congenial modern translator of the Anthology,<sup>4</sup> an American poet and critic, expresses his dislike for the "dyspeptic didacticisms of Palladas". Others, from Opsopoeus to Gilbert Highet,<sup>5</sup> have compared him to Martial. Their feeling is by no means unfounded; Palladas might have been a Greek Martial or Juvenal, had he lived in another century. Perhaps the controversy can be summed up as follows: Palladas' personality may not appeal to us; we may find his pessimism shallow, his invective excentric; but he still deserves our respect as a literary craftsman. He was no great poet, but he handled the epigrammatic form very competently, he was imaginative, and he had a feeling for felicitous sound values.<sup>6</sup>

There is enough evidence to show that, at one time, he enjoyed great popularity. The surprisingly large number of his epigrams in the Greek Anthology seems to suggest that his outlook and manner appealed to the Byzantine scholars who compiled this collection. An unknown admirer,<sup>7</sup> presumably a contemporary of his, has paid this humble tribute to him: "If a lark can sing like a swan, and if owls dare compete with nightingales; if the cuckoo claims he is more sweetvoiced than the cicada — then I too can write like Palladios." He was read by the people as well as by the educated; witness the quotation that has been found on a wall in Ephesus, far from his native Alexandria.<sup>8</sup>

In view of this, the traditional portrait of Palladas as the gloomy outsider who nurses a grudge against everyone and everything, needs a few corrections. The *communis opinio* is stated eloquently by T. R. Glover:<sup>9</sup> "In the unhappy Palladas we have one who saw the old order pass away giving place to none, and his bitter hopelessness is the last dark mood of dying heathenism." This statement is slightly exaggerated. The term "hopelessness" cannot be applied to Palladas in a meaningful way. One who wrote<sup>10</sup>

Ἐλπίδος οὐδὲ Τύχης ἔτι μοι μέλει, οὐδ' ἀλεγίζω  
λοιπὸν τῆς ἀπάτης· ἦλυθον εἰς λιμένα.  
εἰμὶ πένης ἄνθρωπος, ἐλευθερίῃ δὲ συνοικῶ·  
ὑβριστὴν πενίης πλοῦτον ἀποστρέφομαι.

has clearly reached a point where he considers "hopelessness" (i.e. the absence of hope) as a positive achievement. Because he has given up hope, Palladas is able to live for the day. More than once, he praises the enjoyment of life in concrete terms.<sup>11</sup> Does this make him an Epicurean? But the dominant mood of his poems is, indeed, a brooding and obstinate pessimism. Was he a Neoplatonist? a Cynic? All these views have been defended, none of them convincingly.<sup>12</sup> As the

evidence is contradictory, it may seem safe to consider him an eclectic,<sup>13</sup> but even this compromise has little in its favor. Eclecticism implies a conscious effort, a synthesis, of which there is no trace in Palladas' verse. Fragments of different philosophies follow each other abruptly. He adopts them for the moment, whenever they happen to bring out the point of one particular epigram and abandons them if they do not suit his purpose any longer. Today, he may be a Cynic, tomorrow an Epicurean, without transition. To Palladas, philosophy is no longer a *βίος*; it is a *φάρμακον*,<sup>14</sup> a specific drug which he tries out and discards at once if it does not work. It is important to note that in the case of "the unhappy Palladas", philosophy, any philosophy, has failed.<sup>15</sup> He would have been the last to protest when Justinian, in 529, closed the philosophical schools.

Hence, the recent assertion that Palladas, far from being the last protagonist of dying paganism, was actually a Christian, should not come as a surprise. In 1899, A. Franke concluded a section of his valuable monograph<sup>16</sup> on Palladas with these words: *Quibus rebus cognitis Palladam non fuisse Christianum nobis putandum est*. In 1901, T. R. Glover<sup>17</sup> wrote: "He had ceased to take joy in the old, he hated the new." Less than fifty years later, P. Waltz,<sup>18</sup> the French editor of the Anthology, summed up the evidence as follows: "Il est donc, non pas établi d'une manière irréfutable, mais infiniment probable que Palladas était Chrétien."

These statements seem to exclude one another, but they could be reconciled. If we were better informed about the relative chronology of Palladas' epigrams, we might be able to distinguish different phases in his life, tracing his way through various philosophies which he found all equally unsatisfactory, following him on his search for truth which led ultimately to his conversion. Unfortunately, no such construction can be upheld. Only very few of Palladas' poems can be dated on external grounds<sup>19</sup>; the rest show no trace of any stylistic or metrical development. For all we know, most of them could have been written within a year or two.

Waltz was aware that none of his arguments was really convincing, but he considered them highly probable. First, he points out that Palladas speaks almost always of one God. But so do numerous pagan writers from Homer onward.<sup>20</sup> Second, he treats the pagan gods ironically. But so does Lucian, without being a Christian. Third, he uses the names of the old gods allegorically; Aphrodite signifies love, Bacchus wine, the Muses poetic inspiration. But this is a literary device which neither Palladas nor any Christian invented. Fourth, he speaks of



Constantinople as φιλόχριστος πόλις, but most editors read φιλόχρηστος,<sup>21</sup> and the epigram, if it is genuine, may well be ironical. Fifth, Waltz lends to the term Ἑλληνες, as used by Palladas,<sup>22</sup> a meaning which is not acceptable.

None of these arguments carries any weight at all, and yet Waltz' thesis may possibly be right. There is some evidence that Palladas was familiar with Christian writings. This, I think, would be a very important point, although hardly anyone has paid much attention to it so far. Palladas was read by the Christians — did he read the Christians?

Before we turn to this question, we should consider two additional arguments which Waltz has ignored. First, there is the possibility that Palladas' epigrams were included, less than a century after his death, in the *Kyklos* of the Christian Agathias. This is an assumption, held by some,<sup>23</sup> but never proved conclusively. In the introduction to the Greek Anthology,<sup>24</sup> Waltz rejected it, but his premature death prevented him from stating the specific reasons which he had announced for the introductions to Books 10 and 11 of the Anthology. If we knew that Palladas was represented in Agathias' *Kyklos*, we might argue that the Byzantine editor, at least, considered him as a Christian. For the time being, this argument should be disregarded, since it rests on a hypothesis.

Second, there is the fact that Palladas addressed himself primarily and purposely to the lower classes. Although he has earned his living as a schoolteacher,<sup>25</sup> he sneers at education. He quotes from the classics now and then, but he is ready to sell his books, notably the school-authors,<sup>26</sup>

*Καλλίμαχον πωλῶ καὶ Πίνδαρον . . .*

unless he receives financial assistance from a friend. He admits that without his books, ὄργανα Μουσάων, he can no longer write poetry,<sup>27</sup> but he bids farewell to the Muses, as soon as a new profession seems to be open to him. Actually, he would not need them. If we examine the bulk of his verse, we find that he relies extensively on puns, proverbs and similar devices of popular poetry.<sup>28</sup> Among all his epigrams there is only one which praises the true σοφία, but it is probably not genuine, as we shall see below. Again, Palladas' contempt for education is not necessarily a Christian theme; he might have inherited it from the Cynic-Stoic diatribe. Palladas distrusts all speculation because it endangers his peace of mind, ἡσυχία.<sup>29</sup> Similarly, Epicurus and his followers ignored παιδεία which did not lead to ἀταραξία. Palladas hates his own profession; he rejoices at the downfall of one who is λόγιος,<sup>30</sup>

*eruditus*; he ridicules a fellow grammarian who poses as a Platonist.<sup>31</sup> All this may sound genuine enough, but is, perhaps, dictated by specific situations and personal animosity.

To solve our problem, we should have to prove that Palladas is familiar with Christian texts and that he quotes or adapts them in their original meaning, not polemically, but as the truth or part of the truth in which he personally believes. In doing this, we should exclude all doctrines, isolated phrases, and purely formal reminiscences that are not specifically Christian. The dangers of this method may be illustrated by the one example which Waltz happened to choose.<sup>32</sup>

Σῶμα πάθος ψυχῆς, ἄδης, μοῖρ', ἄχθος, ἀνάγκη,  
καὶ δεσμός κρατερός, καὶ κόλασις βασάνων.  
ἀλλ' ὅταν ἐξέλθῃ τοῦ σώματος, ὡς ἀπὸ δεσμῶν  
τοῦ θανάτου, φεύγει πρὸς θεὸν ἀθάνατον.

It is true that the last line reminds one somewhat of Christian epitaphs, such as *Anth. Pal.* 8. 131. 1-2, by Gregory the Theologian,

"Ἦλυθε κ' Ἀμφιλόχοιο φίλον δέμας ἐς μέγα σῆμα,  
ψυχὴ δ' ἐς μακάρων ᾗχετ' ἀποπταμένη,

but here, needless to say, a real tomb is mentioned, not the body as the tomb of the soul. Waltz himself admits that pagan epitaphs, such as *Anth. Pal.* 7.61, on Plato's tomb,

Γαῖα μὲν ἐν κόλποις κρύπτει τόδε σῶμα Πλάτωνος,  
ψυχὴ δ' ἀθάνατον τάξιν ἔχει μακάρων,

and many others, offer close parallels to thought and expression. Such formulas are much too conventional<sup>33</sup> to imply any religious commitment. Furthermore, the main thought of *Anth. Pal.* 10. 88 is clearly Platonic; these four lines might have been written on the title page of the *Phaedo*. Incidentally, this is one of the reasons why Palladas' authorship has been questioned.<sup>34</sup>

So far, our evidence is still inconclusive. There are, however, two or three epigrams of Palladas' whose authenticity is uncontested and which could have been written by a Christian. There is the curious poem *Anth. Pal.* 9.441, on a statue of Heracles cast down at the cross-roads,

Τὸν Διὸς ἐν τριόδοισιν ἐθαύμασα χάλκεον νῖα,  
τὸν πρὶν ἐν εὐχλαῖς, νῦν παρاريπτόμενον.  
ὀχθήσας δ' ἄρ' ἔειπον· "Ἀλεξίκακε τρισελγνε,  
μηδέποθ' ἡττηθεῖς σήμερον ἐξετάθης;"<sup>35</sup>  
νυκτὶ δὲ μειδιῶν με θεὸς προσέειπε παραστάς·  
"Καιρῷ δουλεύειν καὶ θεὸς ὦν ἔμαθον."

The poet is indignant (ὀχθήσας) at this humiliation of Heracles, but the god does not seem to mind (μειδιῶν). His explanation, "Even though I am a god, I have learnt to accommodate myself to the occasion" or "I have learnt to be an opportunist" has often been compared with the *textus receptus* of the *Epistle to the Romans* 12: 11. There, the expression τῷ καιρῷ δουλεύοντες is symmetrical to τῇ ἐλπίδι χαίροντες, one participle referring to the present, the other to the future.<sup>36</sup> It could be argued that Palladas' sympathy with Heracles is not sincere, that he is actually gloating over his downfall, and that the whole point of the epigram consists in the admission of the son of Zeus that he himself had to experience the truth of St. Paul's words. It could also be argued that Palladas, if indeed he has the passage from *Romans* in mind, invites his readers to supply the corresponding member quoted above. In this case, Heracles would yield to the present circumstances, but look forward to a comforting change; hence his smile. Consequently, the poet's sympathy is with the fallen idol of paganism. He would regretfully acknowledge, in the god's own words, that the first part of St. Paul's statement even applies, for the time being, to the once powerful (μηδέποθ' ἡττηθείς) god, hoping tacitly that the events will justify the second part as well. But Palladas is such a pessimist at heart that we could hardly expect him to share the confidence of Julian; the change that has taken place is irrevocable (*Anth. Pal.* 10.90.7):

ἀνεστράφη γὰρ πάντα νῦν τὰ πράγματα.

The expression καιρῷ δουλεύειν and its equivalents are by no means infrequent in pagan texts.<sup>37</sup> The phrase καιρῷ ἄμ' ἐπεσθαι, for example, seems to be almost proverbial. Kairos is often visualized as a god<sup>38</sup> who had an altar at Olympia and in whose honor Ion of Chios composed a hymn. Palladas agrees with Menander on this point (*Anth. Pal.* 10.52.1):

Εὔγε λέγων τὸν Καιρὸν ἔφης θεόν, εὔγε, Μένανδρε,

and adds that an opportune thought or event is often more desirable than the result of careful preparation. Hence, the unfavorable connotation which many church-writers detected in the *textus receptus*, cannot have been foremost in Palladas' mind, and it is conspicuously absent from many of the ancient contexts in which the expression occurs. According to Palladas, all men are slaves to the lot that fell to them at their birth,<sup>39</sup>

Τίπτε μάτην, ἄνθρωπε, πονεῖς καὶ πάντα ταρασσεῖς  
κλήρῳ δουλείων τῷ κι τὰ τὴν γένεσιν;



but he adds significantly that it is possible to enjoy life, even *παρὰ μοίρην*. It would be only human to be a slave to Kairos. Does this excuse Heracles? The pagan god does not play a very heroic role in Palladas' poem; but Palladas has little respect for the ancient gods in general. Zeus is actually a murderer,<sup>40</sup> and he and all the other Olympians would be threatened by extinction, if they had not found an unexpected asylum in the house of an art-loving Byzantine princess.<sup>41</sup> While Pindar once protected his gods against certain myths, Palladas uses myths in order to prove that they are malicious.<sup>42</sup> His aversion against the ancient religion in general provides the framework into which this particular poem fits. The possibility that he might add to his invective a specifically Christian thought — which is doubtful in this instance — is independent of his personal belief.

Palladas is a very elusive writer. As soon as we try to commit him to a specific point of doctrine or even opinion, he seems to wrestle free from our grip. The following epigram provides an example of his Protean versatility which enables him to hold a precarious balance between the schools and religions, in this case between Christianity and Epicureanism<sup>43</sup>:

Γῆς ἐπέβην γυμνός, γυμνός δ' ὑπὸ γαῖαν ἄπειμι·  
καὶ τί μάτην μοχθῶ, γυμνὸν ὄρων τὸ τέλος;

Epicurus had said, *Gnom. Vat.* 60, πᾶς ὥσπερ ἄρτι γεγονώς ἐκ τοῦ ζῆν ἀπέρχεται, and Seneca translated or paraphrased this thought in two slightly different versions; *Epist.* 22. 13 *nemo non ita exit e vita, tamquam modo intraverit*; 15 *nemo aliter quam qui modo natus est, exit e vita*. It is precisely the small divergence in the two Latin versions that seems to confirm that Seneca had this particular fragment of Epicurus in mind. While one is slightly more hypothetical and the other more direct and descriptive, the Greek, in its conciseness, admits of both translations. Having proposed one, Seneca returns to the same thought, offering another alternative. In either version, Epicurus' statement is more general than that of Palladas, but even in its more general form acceptable to the poet who complains elsewhere<sup>44</sup> that the past is lost forever and that we have no part in our former selves. If the sum of the years (ἔτη ἀπελθόντα) counts for nothing, we are indeed, as Palladas says, "born day by day".

There is no mention of man's *γυμνότης* at his birth and his death in Epicurus. What is its meaning in Palladas? The dead are often called *γυμνοί*, *nudi*, in ancient literature, but usually *after* their burial; Propert. 3.5. 14 *nudus in inferna, stulte, vehere rate*; Lygdamus 3. 10

*nudus Lethaea cogerer ire rate*; Sil. Ital. 5. 267 *nudum Tartareo portabit navita cymba*; Lucian, *Mort. Dial.* 10. 1 γυμνοὺς ἐπιβαίνειν χρή. I do not think that we should stress this point and substitute in Palladas' epigram the Platonic meaning of "nakedness", i.e. "being without a body", as in the *Cratylus* 403 ἡ ψυχὴ γυμνὴ τοῦ σώματος. Palladas' advice "Do not toil in vain; the end is nakedness" would hardly be acceptable to a Platonist. From the same premises, Philo, *De Spec. Leg.* 1. 294-295 comes to a totally different conclusion; he speaks of man who has brought nothing into this world, not even himself, for "naked you came, naked you leave again"; but for this very reason, one's life should be dedicated to φιλανθρωπία.

There is no trace of Platonic idealism in Palladas' distich. He understands the "nakedness" of man in its most obvious sense, and the "toil", as he understands it, includes no intellectual pursuits, no ethical discipline; it is merely concerned with material things. A very similar version of this thought occurs in 1 *Tim.* 6:7 "... for we brought nothing into the world, nor can we carry anything out; if we have food and covering, these should satisfy us." This is a close parallel, but it contains nothing specifically Christian,<sup>45</sup> just as Palladas' epigram contains nothing specifically anti-Christian. With a little good will, it might have been interpreted favorably by the Byzantine scholars who compiled the Anthology. None of their scholia registers any criticism of Palladas, while the epigrams of admittedly pagan poets often provoke them to venomous comments. Only once is Palladas called μετέωρος but even this epithet — which has been strangely misinterpreted by modern critics<sup>46</sup> — is not deprecatory. Its ordinary meaning in late Greek, "hovering between hope and fear, anxious, restless",<sup>47</sup> applies very well to Palladas.

I have not mentioned one important text because it suggests a number of problems that have been ignored so far. It is the often quoted epigram *Anth. Pal.* 9. 400, addressed, as the *lemmata* tells us, "to Hypatia, the daughter of Theon":

Ὅταν βλέπω σε, προσκυνῶ, καὶ τοὺς λόγους,  
τῆς παρθένου τὸν οἶκον ἀστρῶν βλέπων  
εἰς οὐρανὸν γάρ ἐστι σοῦ τὰ πράγματα,  
Ἵπατία σεμνή, τῶν λόγων εὐμορφία,  
ἄχραντον ἄστρον τῆς σοφῆς παιδεύσεως.

This is an extraordinary tribute to a learned woman, from a man who hates women<sup>48</sup> and distrusts learning. It has very little of Palladas' usual fluency and glibness; on the contrary, it sounds rather solemn

and self-conscious. A youthful poem? According to the traditional chronology, partly based on this very poem, Palladas was in his fifties when Hypatia was assassinated, in 415, by a mob of Christian fanatics. He would have known her for a number of years. It is hard to imagine that anyone who admired Hypatia as fervently as the author of this epigram, could have felt much sympathy for those who represented the new religion in her city, Cyril and Theophilus.

Since the discovery of the *Codex Palatinus*, no one has had any doubts<sup>49</sup> that Palladas is the author of these lines, but they are anonymous in Planudes and in another part of the *Palatinus*, where they are repeated, after *Anth. Pal.* 15. 17. The only place where the epigram is attributed to Palladas is between *Anth. Pal.* 9. 399 and 401. The *lemma* of the former, written by A\*, reads as follows:

εἰς γνωστικὸ πα

Part of the last word (παλλαδᾶ?) has been erased by the corrector, C. The *lemma* of 9. 400, written by A\*, read originally as follows:

εἰς τὴν φιλοσοφὸ ὑπατίαν  
Θέωνος θυγατέρα παλλαδᾶ.

This was corrected by C in different ways. He added Παλλαδᾶ after ὑπατίαν. Then he deleted his own addition<sup>50</sup> and wrote over the *lemma* of A\* τοῦ αὐτοῦ Παλλαδᾶ, without noticing that he himself had denied Palladas' authorship of 399. He seems to have maintained it for 400 and 401; to the *lemma* of the latter ἄδηλον εἰς ἐπιστολὴν A\*, he adds καὶ τοῦτο Παλλαδᾶ.

This last poem, a sentimental little piece, is anonymous in Planudes and so different from anything that Palladas has written,<sup>51</sup> that we must assume another oversight of C. It is, perhaps, significant, that soon after this group of epigrams, C puts down his pen; his last remark concerns 9. 460.

I think it can be shown that Palladas is not the author of 9. 400 and that the epigram has nothing to do with Hypatia the daughter of Theon. When it reappears in the *Palatinus*, after 15. 17, it stands in the middle of a heterogeneous little group of poems: 15. 17, by Constantinus of Rhodes, "On the Image of the Mother of God"; 15. 17A=1. 122, by Michael Chartophylax, "On the Mother of God carrying Christ"; 15. 17 B=9. 400, anonymous, "On the philosopher Hypatia"; 15. 17 C=9. 180+181, anonymous. The first two poems were written by Christian authors on a religious subject; the last two poems are



apparently<sup>52</sup> by Palladas; who wrote the one in the middle? To which group does it belong, to the former or the latter? Its position between the Mother of God and the pagan Tyche (the subject of 15. 17 C = 9. 180 + 181) is almost symbolical; but a close textual analysis will establish that it is a Christian poem, written in honor of a saintly Christian woman whose name may or may not have been Hypatia. Its attribution to Palladas and the identification of this woman with the Neoplatonist philosopher is pure guesswork, one error probably leading to the other. All editors of the Anthology agree that *lemmata* and *scholia* are generally of doubtful value, because they tend to derive their information from the poem itself, as they understand it. Very often, their information is based on good independent sources. Naturally, the question must be decided for each individual case.

The second line of the poem is crucial for its interpretation:

τῆς παρθένου τὸν οἶκον ἀστρῶν βλέπων.

Stadtmüller explains this as follows: *Poeta cum Hypatiae sedem velut sideream praedicat, animum eius sublime ferri dicit ad contemplanda caelestia*. . . . If I understand his note correctly, he implies that the *παρθένος* is Hypatia herself, and that *οἶκος* refers to her house or, perhaps, lecture-room. He does not explain the awkward syntactic change from the personal pronoun *σέ* (v. 1), addressing Hypatia directly, to the genitive, speaking of her in the third person. All the other critics who have dealt with this epigram (unless they evade the issue), explain *παρθένος* as distinct from Hypatia.

Another interpretation, now generally accepted, was first suggested by Jacobs in his commentary: *ὁ οἶκος ἀστρῶς τῆς παρθένου, si recte intelligo, est domicilium signi, quod virgo appellatur. Cum hoc igitur signo . . . Hypatiam comparat, hanc quasi vivam illius imaginem veneratur*. Dübner repeats this note verbatim, without omitting the doubtful *si recte intelligo*. . . . As it often happens, others have ignored the qualification and adopted Jacobs' statement, unsubstantiated as it is, as the literal truth. Even such authorities on ancient astronomy and astrology as F. Boll<sup>53</sup> and W. Gundel<sup>54</sup> seem to take this meaning for granted. The latter is inclined to believe that the constellation Virgo played an important role in Hypatia's horoscope. According to tradition, scholars were born under this sign.

An attractive suggestion — but impossible. *Οἶκος* is never used by the ancient astrologers for any sign of the zodiac as such. The correct term is *τόπος*, lat. *locus* or *pars*. Salmasius<sup>55</sup> has clarified these terms in a

short note: *Antiqui astrologi Loca numquam nomine οἰκῶν donaverunt, sed τόπους semper appellaverunt. Singulis planetis* (for Virgo this would be Mercury) *sua signa attribuerunt, in quibus domicilia quasi haberent constituta, οἰκούς appellant.* It is true that this terminology is not always applied correctly in nontechnical contexts, by poets, for example by Nonnus, *Dionys.* 3. 222ff., but even Nonnus calls the constellation Virgo Παρθένος ἀστερόεσσα (12. 94; 41. 335); similarly, Synesius,<sup>56</sup> a contemporary of Hypatia, speaks of ἡ παρθένος ἡ . . . ἀστρῶα. Virgo might be called "the house of Mercury", but not "the house of Virgo". Nor is it possible to take βλέπω in its astrological sense<sup>57</sup>; no matter how we translate the first two lines of our epigrams, it is always a human being looking at the "house", not two heavenly bodies "looking at each other", or looking down at the person whose character and life they influence.

As soon as we place the epigram in a Christian context, the meaning of the "starry house of the Parthenos" is clear. As we have seen above, it is preceded on p. 668 of the *Codex Palatinus*, after 15. 17, by three lines on the Mother of God. These lines appear at the very end of Book 1, written by the same scribe, J, and attributed to Michael Chartophylax, as *Anth. Pal.* 1. 122. There they are preceded by a poem on a Byzantine church, *Anth. Pal.* 1. 121, the famous Church of the Mother of God in the Blachernae quarter. The first half of its second line is identical to the first half of the second line in our epigram:

"Εδει γενέσθαι δευτέραν Θεοῦ πύλην  
τῆς παρθένου τὸν οἶκον ὡς καὶ τὸν τόκον . . .

The "house of the Virgin"<sup>58</sup> is a standing phrase in Byzantine poetry and designates always a church of the Mother of God. It is called "starry" (*astrigera*, as Hugo Grotius translated correctly), because its walls or vaults are decorated with stars. To list examples for this well-known feature of Byzantine art hardly seems necessary. Time and again, the authors of *ekphraseis* marvel at the mosaics of stars, sun and moon in the churches they describe and speculate on their symbolic meaning. It appears from the context that the church referred to in our epigram contains a portrait of the woman (Hypatia?) to whom these lines are addressed, perhaps the founder of the church.

Every single line of the poem could be paralleled from such *ekphraseis*. I shall limit myself to a few examples. Constantine of Rhodes, the author of the epigram which precedes ours in Book 15 of the *Anthology*, has also written a description of the Church of the Holy Apostles

in Constantinople.<sup>59</sup> It is sufficient to quote the following passage<sup>60</sup> in order to point out the similarities of style and diction:

ὅταν δ' ἀπίδω πρὸς Θεοῦ δόμον μέγαν,  
τὸν τῆς Σοφίας οἶκον οὐρανοδρόμον,  
ἐκ γῆς ἀναθρώσκοντα πρὸς τὸν αἰθέρα,  
καὶ τοὺς χόρους φθάνοντα τοὺς τῶν ἀστέρων . . .  
. . . τὸν ἀστρολαμπῇ τῶν Ἀποστόλων δόμον . . .

In both poems, the visual description leads to a spiritual vision; rhetorical *ekphrasis* and symbolical interpretation are closely interwoven. The concrete reality of the portrait, the person whom it represents, the ornaments by which it is surrounded, are less important than the spiritual meaning, fixed and predetermined by tradition which the observer projects into the work of art. In our epigram, the central concepts are the following: Heaven, Logos, Wisdom. Heaven is represented by the stars (v. 2 and 5) and by the phrase εἰς οὐρανόν<sup>61</sup> (v. 3). Logos is represented twice, by the λόγοι through which he reveals himself (v. 1 and 4). The whole epigram culminates in the praise of Wisdom. These concepts follow each other in this order, in an anonymous Christian epigram, *Anth. Pal.* 1. 22. 1,

Πατρὸς ἐπουρανίου λόγε πάνσοφε, κοίρανε κόσμου . . .

These parallels could be multiplied.<sup>62</sup> The whole poem conforms to the style of the Christian *encomium* represented by such epigrams as *Anth. Pal.* 1. 105 on Eudokia, 106 and 107 on the Emperor Michael, and the epitaph which Arethas wrote for his sister Anna, *Anth. Pal.* 15. 33.

It is very unlikely that Hypatia the daughter of Theon would have been buried in a Christian church.<sup>63</sup> The name itself is not too frequent; we know of another Hypatia and of a poem composed in her honor by Panolbios.<sup>64</sup> Is this the poem, or part of it, and was Πανολβίου corrupted to Παλλαδίου (-ᾱ) by someone who identified this obscure Hypatia with the famous Alexandrian Neoplatonist and wanted to establish a connexion between her and the widely read Alexandrian epigrammatist? Or is the attribution to Palladas the *πρῶτον ψεῦδος*, resulting from a mechanical error, leading to the corruption of another name (but which?) to the metrically awkward Ὑπατία? This alternative opens a wide field for speculation, but it does not affect the main part of our argument.

We have seen that the only epigram which would prove conclusively that Palladas was a Christian, cannot be authentic. We also know, at last, that Palladas' dislike of Platonism<sup>65</sup> is genuine; for there is no



longer any evidence for his friendship with Hypatia. At the same time, the only redeeming feature of his personality, his devotion to that noble woman, his admiration for her mind, has vanished altogether. If we take this epigram away from him, his invectives seem even more venomous, because they are not balanced by a sense of values which recognizes the good and the beautiful next to the corrupt and the ridiculous in human life. We can only agree with his own statement that his satirical temper is a "disease",<sup>66</sup> perhaps we should say, a form of neurosis.

In a sense, the alternative Christianity vs. Paganism does not apply to a writer like Palladas. He may have paid lipservice to the new religion, because it was convenient, not because he held any strong convictions. If it is true that every satirist is a frustrated moralist, Palladas must be the exception to the rule.<sup>67</sup> Living in an age of transition, unable to commit himself to any philosophy or creed, unless it be a colorless blend of Epicureanism and scepticism, he plays the role of the unsympathetic observer who "tears the coverings from human frailty and holds it up in its meanness and misery".<sup>68</sup> His satire resembles those mirrors at a carnival which distort the face of anyone who comes too close; but he shows us only the distortions,<sup>69</sup> not the ideal, because he has no ideal. His eloquence is, indeed, the eloquence of the manager of a freak show<sup>70</sup>; he does not have to appeal to moral standards in order to attract his public. We have seen that he succeeded in attracting his public; he was widely read in his own time and later, during the time when the Anthology was compiled. Whatever his Byzantine readers found in Palladas' epigrams, it was neither the ethos of dying paganism, nor the enthusiasm of the new religion; they must have appreciated his literary qualities, as slight as they may seem to many of us.<sup>71</sup>

## NOTES

1. *Humanistische Reden und Vorträge* (1937), pp. 169ff.
2. They are now embodied in H. Beckby's ed. of the *Anth. Gr.*, esp. vol. III (Tusculum Series).
3. Vol. 10 of his edition = 2, part 3 of his commentary.
4. Dudley Fitts, *Poems from the Greek Anthology* (New Directions, 1938, repr. 1956), p. XIV.
5. *Juvenal the Satirist* (1954), p. 142.
6. Cf. *Anth. Pal.* 10. 84.

Δακρυχέων γενόμην, καὶ δακρύσας ἀποθνήσκω,  
 δάκρυσι δ' ἐν πολλοῖς τὸν βίον εὖρον ὄλον.  
 ὦ γένος ἀνθρώπων πολυδάκρυτον, ἀσθενές, οἰκτρόν,  
 συρόμενον κατὰ γῆς καὶ διαλυόμενον.

In the last line, *συρόμενον* Plan. (*φερόμενον* P.: *φαινόμενον* Boissonade) is the correct reading, cf. *Anth. Pal.* 10. 62. 2; Euteknios on Oppian. *Cyneg.* ed. Tueselmann: *Abh. Gött. N. F.* 4.1 (1906), p. 41.33, a text which Stadtmüller did not know when he called it "eine verunglückte Konjektur", *Ilb. Jbb.* 137 (1888), p. 359.

7. *Anth. Pal.* 9. 380. The identity of this Palladios with our Palladas is generally accepted, since Salmasius noticed that the corrector C of the *Palatinus* refers it to Palladas. The form Palladios stands in relation to Palladas as Lukios to Lukas. Here, the longer form is used *metri causa*. Style, manner (cf. the colloquialism *ἴσα ποεῖν* in v. 4), and versification seem to suggest a disciple of Palladas.

8. *Anth. Pal.* 10. 87, cf. E. Kalinka: *Wiener Studien* 24 (1902), p. 292ff.

9. *Life and Letters in the Fourth Century* (1910), p. 309.

10. *Anth. Pal.* 9. 172; cf. anon. 9. 49; 134 and 135 (in Palladas' manner). On the imagery s. Kamerbeek's note on Soph. *Ajax* 682f.; F. Cumont, *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains*, p. 168, n. 2; *Lux Perpetua*, p. 123, n. 1.

11. Cf. *Anth. Pal.* 10. 34; 59; 77; 78; 11. 54; 55; 62.

12. Schmid-Stählin, *Gesch. d. griech. Lit.* (in Müller's *Handbuch*) 2. 2 (1924), p. 979.

13. W. Peek, s. v. 'Palladas' *RE* 18<sup>2</sup>. 159.

14. *Anth. Pal.* 10. 46 (cf. 10. 50. 10). The 'remedy' may be a Cynic concept, cf. Crates *Anth. Pal.* 9. 497; on its role in late Greek philosophy s. G. Luck: *Gnomon* 28 (1956), p. 268ff.

15. Cf. *Anth. Pal.* 9. 170; 10. 62 and 96 on the *ἀδελία* and *ἀνωμαλία* of life, as he sees it.

16. *De Pallada epigrammatographo* (Diss. Leipz. 1899), p. 47.

17. *Op. cit.* (n. 8), p. 319.

18. "Palladas était-il Chrétien?": *Rev. d'Ét. Grecques* 59/60 (1946/47), p. 209.

19. There is a useful discussion of Palladas' chronology in L. A. Stella, *Cinque poeti dell' Antologia* (1951), pp. 377-383, by far the best part of her chapter on this poet.

20. Kleinknecht in Kittel's *Theol. Wb. z. NT* 3. 66ff.

21. *Anth. Plan.* 282. The adj. *φιλόχριστος* does not appear, it seems, until a century or two after Palladas (*IG* 4. 205, *saec.* VI, of Justinian; *Suppl. Epigr.* 8. 230, *saec.* VI/VII, from Palestine).

22. *Anth. Pal.* 10. 82; 89; 90. According to Waltz (p. 205ff.), these poems refer to a "great national disaster". This may be true, but the context is clearly religious (cf. 10. 91). A. D. Nock, *Sallustius concerning the Gods* (1926), p. xlvii, n. 43 has shown that in Palladas' time, *Ἕλληνες* is the common term for 'pagan' and 'heathen'. Since Waltz has chosen this group of epigrams, he should have mentioned the attractive hypothesis of L. Sternbach, *Festschrift Th. Gomperz* (1902), p. 398, n. 8, who has seen in *Anth. Pal.* 10. 90. 4 (and 91. 1f.) *μωρία δουλεύομεν*. *Ἕλληνες ἔσμεν ἄνδρες* a reference to 1 *Cor.* 1:23, of Christ as *Ἰουδαίους μὲν σκάνδαλον*, *Ἕλλησι δὲ μωρίαν*. I might add that the expression *ὄν (τὸν) θεὸς φιλεῖ* (90.2; 91.1 and 5) has a Christian connotation; s. the passages in R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Meyer's Comm. ü. d. N.T., 2. Abt., 11. Aufl., 1950), p. 419, n. 3 who points out that the term "Friend of God" plays an important role in the writings of the Alexandrian Christians (it is usually applied to martyrs and ascetes).

23. R. Weisshäupl, *Die Grabgedichte der griech. Anth.* (1889), p. 21ff.

24. *Anth. Gr.* (Budé series), vol. 1 (1928), p. XXIII, n. 1.
25. *Anth. Pal.* 10. 97.
26. On Callimachus s. R. Reitzenstein: *DLZ* (1898), p. 225.
27. *Anth. Pal.* 9. 171.
28. Peek, 166f.
29. *Anth. Pal.* 11. 349, cf. 7. 687.
30. *Anth. Pal.* 7. 683. 3.
31. *Anth. Pal.* 11. 305; on the text s. C. Dilthey: *Rh. Mus.* 27 (1872), p. 305f.
- K. Preisendanz: *ibid.* 70 (1915), p. 329.
32. *Anth. Pal.* 10. 88.
33. Even in epitaphs for animals, e.g. *Anth. App.* 2. 295 (Headlam's restitution); in Plato, *Phaedo* 85 a 2, the swans sing because they go away to their god, Apollo.
34. Franke, p. 9; but Sternbach, p. 398 thinks it may be sarcastic.
35. This punctuation was suggested to me by A. D. Nock.
36. O. Michel, *Der Brief an die Römer übersetzt und erklärt* (Meyer's Commentar, 10th ed., 1955), p. 271.
37. Many examples are collected by the Swiss Theologian, J. J. Wettstein, in his commentary to the N.T., vol. II (1752), *ad loc.* and by W. G. Headlam: *Journ. of Philol.* 30 (1907), p. 300.
38. Cf. W. Vollgraff, *L'Oraison Funèbre de Gorgias* (= *Philos. Ant.* 5, 1952), p. 22ff.
39. *Anth. Pal.* 10. 77.
40. *Anth. Pal.* 10. 53, "On the House of Marina", the daughter of Arcadius.
41. *Anth. Pal.* 9. 528.
42. Cf. his use of the Pandora myth, *Anth. Pal.* 9. 165 and 167. A Christian, the Consul Macedonius, deals with the same theme in Palladas' manner, *Anth. Pal.* 10. 71.
43. *Anth. Pal.* 10. 58. The relationship between the following texts has been outlined briefly by Wolfgang Schmid: *Gnomon* 27 (1955), p. 409, n. 1. Professor Schmid indicated that he was about to publish a full discussion of this problem.
44. *Anth. Pal.* 10. 79.
45. Sir R. Falconer, *The Pastoral Epistles* (1937), p. 153.
46. *Lemma* to *Anth. Pal.* 9. 528, cf. *lemma* to *Anth. Pal.* 9. 481, Julian. Scholast.; Franke, p. 41; Stadtmüller *ad loc.*; Waltz (above, n. 18), p. 209.
47. Cf. Polyb. 3. 107. 6; it is contrasted to ἀμέρμυρος in a letter from Egypt: *Aeg. Urk. Mus. Berl.* 417.4 and 6.
48. Cf. *Anth. Pal.* 9. 165–168 and Hightet, *Juvenal*, p. 264 on the theme in general.
49. Stella, p. 379 is wrong: even Franke (p. 12) considers it as genuine.
50. Not the whole *lemma*, as Franke, p. 12, maintains; see the photograph of p. 426 in *Anth. Pal.*, *cod. Pal. et cod. Paris. phototyp. ed.* (by K. Preisendanz, Leyden 1911).
51. Franke, p. 12.
52. 180 is closely related to 183, 181 to 182. All four epigrams are attributed to Palladas in P<sub>1</sub> and Plan., but 180 + 181 anonymous in P<sub>2</sub>. They are clearly different in style from 182 and 183. Without going into a detailed analysis, I should like to suggest that they are actually Byzantine imitations (cf. n. 68 below); 181.1 is an almost literal quotation from Palladas, 10. 90. 7.
53. *Kl. Schr. zur Sternkunde des Altertums* (1950), p. 147, n. 4 (repr. from



*Sokrates* 9, 1921, p. 2ff.), he quotes the epigram from Halma's edition of Ptolemaeus' *Procheiroi Kanones* (1822), part 1, p. 166, as "ein spätes schlechtes Epigramm auf Hypatia", without mentioning Palladas. Boll compares it to Hor. c. 1. 28 *aeris temptasse domos*, adding "die himmlischen οἶκοι im technisch-astrologischen Sinne bedürfen keines Belegs" — not, perhaps, if one places, as Boll does, a comma after *παρθένου*, but even if this punctuation would offer a satisfactory sense, the technical connotation of "house" is by no means as obvious as Boll suggests, cf. *Anth. Pal.* 7. 62. 2 ἀστερόεντα θεῶν οἶκον. Boll's reference to his own note p. 149, n. 2 is wrong, for Marc. Aurel. 7. 47 has ἀστρων δρόμους not δόμους.

54. S. v. 'Parthenos', RE 18<sup>2</sup>. 1948 and 1956.

55. *De ann. climact.*, p. 181f., quoted by V. Stegemann, *Astrologie und Universalgeschichte* (*Stoicheia* 9, 1930), p. 29. To his references, I should like to add the horoscope, *P. Oxy.* 235.

56. Synesius p. 124 D. = col. 1272 Migne; cf. *Anecd. Bekk.* 688 ἀστρῶς κύων; *Anth. Pal.* 11. 158. 6 οὐράνιος κύων; Cercidas fr. 6. 6 Di.; E. Norden: *Fleck. Jbb. Supp.* 19.2 (1893), p. 380, n. 1.

57. Manil. 2. 466ff. and (in a different sense) Hor. c. 2. 17. 1; s. Boll, p. 121 (repr. from *Sokrates* 5, 1917).

58. Cf. *Anth. Pal.* 1. 120. 2; 109. 1, etc.

59. Ed. by E. Legrand and Th. Reinach (1896).

60. V. 358ff. (cf. 84ff.; 501ff.; *Anth. Pal.* 1. 15. 4).

61. Which is not quite the same as οὐράνια (Jacobs), but rather = οὐρανοδόρμα, cf. Georg. Pisid. *de van. vit.* 238; *Hexaem.* 3; *ad Heracl.* (ed. Sternbach: *Wiener Stud.* 13, 1891, p. 8ff.) 25f.

62. Cf. e.g. *Anth. Pal.* 9.687.1; 817.1; 818.4.

63. A Latin letter to Cyril in which Hypatia professes to be a Christian, is a forgery; Hoche: *Philol.* 15 (1860), p. 452.

64. Suidas, s. v. 'Panolbios'. He lived in the fifth century; J. B. Bury, *Hist. of the Lat. Rom. Emp.* 1 (1889), p. 320, n. 2.

65. *Anth. Pal.* 11. 305 (cf. 355); 10. 45.

66. Cf. *Anth. Pal.* 11. 340. 4 which has often been compared to Persius, *sat.* 1. 12; Juvenal, *sat.* 1. 30; 79; 7. 52 (cf. Mayor's notes and the pamphlet of J. C. F. Meister, *Letzte Studien über A. Persius Flaccus*, Lpz. 1812 which offers a remarkably full discussion of this concept).

67. Highet, p. 173 misses in Palladas a strong sense of moral purpose.

68. J. W. Mackail, *Sel. Epp. fr. the Gr. Anth.*<sup>3</sup> (1911), p. 330.

69. Cf. *Anth. Pal.* 7. 681ff.; 11. 285. 4f.; 357, etc.

70. Cf. *Anth. Pal.* 11. 353.

71. One of Palladas' best-known distichs, *Anth. Pal.* 10. 73 (cf. Jebb on Soph. *Oed. Col.* 1693f.; Pease on Verg. *Aen.* 4. 376) is variously attributed to St. Basil the Great (Boissonade, *Anecd. Gr.* 2. 475) and the Emperor Julian (*Cod. Barocc.* 133; cf. F. Cumont: *Rev. Phil.* 16, 1892, p. 163f.). I have discovered another version of it among the poems of the Byzantine nun Kasia (or Ikasia), publ. by K. Krumbacher: *SB München, Phil.-Hist. Kl.* (1897), 359. 71ff. who lived under Theophilus and his son Michael (842–867). Many of her other epigrams are obviously inspired by Palladas, for example, her "Hassgedichte", all beginning with *μισῶ* (p. 363f. Kr.), cf. *Anth. Pal.* 10. 96. 7, her invective against a pseudo-philosopher (p. 363. 4 Kr.), cf. *Anth. Pal.* 11. 305; she even attacks her own sex in Palladas' manner (p. 367 Kr.), cf. *Anth. Pal.* 11.

287 and n. 46 above. But she also defends the monastic life against such jests as Palladas, *Anth. Pal.* 11. 384, explaining why they are justly called *μόναχοι* (p. 368. 94 Kr.). Among the poems of Kasia, published by Krumbacher from *Cod. Brit. Mus. Addit.* 10072 there are several epigrams by another Byzantine poet, Michael, who is named *in margine* three times. He, too, is familiar with Palladas (cf. p. 361. 120ff. Kr. and *Anth. Pal.* 9. 379). Krumbacher (p. 329) and others have been unable to identify this poet. But we know of another epigrammatist, Michael Chartophylax, author of *Anth. Pal.* 1. 122 = 15. 17 A, preceding "Palladas" 9. 400 = 15. 17 B. He is also described as the editor of an abridged anthology on which the corrector, C, relied for his revision of the *Cod. Palatinus*; cf. his marginal note on 7. 428 and 432. I should like to suggest that this anthology contained 15. 17 A and B, as written by J, whereas the notes of C on 9. 400 are derived from another source; he was unable, as he tells us himself (on 7. 432), to use the collection of Michael for the second part of the manuscript. We have seen how strongly Palladas influenced the Byzantine epigrammatists; is it conceivable that 9. 400 is a Christian adaptation of a (lost) original by Palladas, and that original and imitation were placed next to each other, as it is often done in the Anthology? This hypothesis would help to explain the erroneous attribution.

I am very grateful to Arthur Darby Nock for help and friendly advice.





## TWO EARLY LATIN VERSIONS OF ST. GREGORY OF NYSSA'S *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*

BY PHILIP LEVINE

WHEN, in 379, St. Gregory composed his *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* to supplement St. Basil's treatment of the subject of creation in the *Hexaëmeron*,<sup>1</sup> he, in effect, provided early Christian thought with a remarkable anthropological treatise.<sup>2</sup> This *τεῦχος θαυμάσιον*, as the work is aptly termed in Suidas,<sup>3</sup> seems to have enjoyed a wide popularity, and its broad diffusion through the years is amply attested not only by the plethora of Greek codices in which the text has been preserved<sup>4</sup> but also by its testimonia<sup>5</sup> and the ancient extant versions of it in other languages. For the Christians in the East it became accessible also through Syriac and Armenian translations,<sup>6</sup> while in the West it was rendered into Latin on no less than four different occasions, ranging from the sixth to the sixteenth century. The earliness of the first two Latin versions, dating from the sixth and ninth centuries,<sup>7</sup> respectively, doubtless enhances their value as witnesses to the original Greek text, especially since they both precede in time, as it would appear, the oldest existing Greek manuscripts of this particular work.<sup>8</sup> However, they can justly claim, in addition, a certain importance in their own right, for, unlike the anonymous bulk of early Latin translations of Christian writings in Greek, these were prepared by two historically distinguished personalities, Dionysius Exiguus and John Scotus, each of whom enjoyed a reputation for his knowledge of Greek in an age when a proficiency in the language was becoming or had already become relatively rare in the West even in the highest circles.

Whether the state of Greek letters in Gaul at the end of the fifth century or in Italy in the sixth is to be interpreted as a brief renaissance of Hellenism, as Courcelle would have it,<sup>9</sup> or whether the high achievement of figures like Gennadius, Claudianus Mamertus, Symmachus, Boëthius and Cassiodorus is to be explained, in the words of Steinacker, as "das letzte Aufflackern eines erlöschenden Lichtes",<sup>10</sup> the indisputable fact remains that, with the Latinization of the Church in the West,<sup>11</sup> Greek alone could no longer effectively serve as the universal language of an ever expanding Christianity.<sup>12</sup> A need for competent translators arose, and the despairing complaints of popes in the

fifth and sixth centuries about existing difficulties in linguistic communication poignantly illustrate how acute this problem had become.<sup>13</sup> Under such circumstances, the glowing tribute accorded Dionysius Exiguus in the middle of the sixth century by his learned contemporary Cassiodorus appears all the more impressive and significant. For, in the course of a touching reminiscence of his late friend's character and accomplishments, the famed founder of Vivarium extols his amazing facility in both Greek and Latin: *fuit . . . nostris temporibus et Dionysius monachus, Scythia natione sed moribus omnino Romanus, in utraque lingua valde doctissimus . . . multa ex Graeco transtulit in Latinum . . . qui tanta latinitatis et graecitatis peritia fungebatur, ut quoscumque libros Graecos in manibus acciperet, Latine sine offensione transcurreret, iterumque Latinos Attico sermone relegeret, ut crederes hoc esse conscriptum, quod os eius inoffensa velocitate fundebat.*<sup>14</sup> Endowed with this bilingual virtuosity,<sup>15</sup> Dionysius was in an ideal position to perform invaluable services for the Church during his lifetime.

However, the aspect of his activity as a translator that has hitherto received most attention concerns only his contribution to the formation of early canon collections in Latin.<sup>16</sup> But in dealing with such specialized subject matter, which required above all a uniformly literal representation of the original Greek text, the writer obviously could not find much occasion to exercise stylistic originality or display the full range of his grasp of the subtleties of Greek idiom.<sup>17</sup> Far more possibilities were afforded by a philosophical treatise like Gregory's *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*. Dionysius realized this well and did not let the opportunity pass. Thus, in his dedicatory letter to Eugippius, abbot of Lucullanum, he explicitly mentions the special effort that was involved in his preparation of the version: *in quo opere quantum sim difficultatis expertus ex ipsa lectione probabitur . . . igitur eloquentiam tanti doctoris aemulatus, enisus sum quidem disertitudinem eius sequi, licet assequi nimis impari facultate nequiverim. fidem tamen sententiarum eius pro mea mediocritate servavi, sciens veritate nihil esse praestantius.*<sup>18</sup>

These prefatory remarks provide a clue to the standard that Dionysius had set himself in composing his *De conditione hominis*.<sup>19</sup> The work was intended to be more than just a literal reflection in Latin of the original text, for the writer discloses that, inspired by the example of his model, he endeavored to grace his effort with a certain eloquence of expression. This stylistic consciousness, so reminiscent of his classical predecessors, distinguishes Dionysius, as Courcelle has acutely observed,<sup>20</sup> from the ordinary Christian translator who practiced a bald literalism, which was apparently, at least in part, fostered by the new

religion's close adherence to the text of the Scripture and eventually prevailed during the Middle Ages.<sup>21</sup> On the other hand, when the humble monk<sup>22</sup> announces that he preserved as best he could the *fidem sententiarum* of the Greek, he lets it be known that his Latin text is not the result of a mere paraphrase, the more typical method of pre-Christian times.<sup>23</sup> The prime requisite for the successful achievement of this high ideal in translation, a standard which combines, so to speak, a classical sense of form with a Christian fidelity to thought, is a thorough mastery of both the languages. And, according to the recorded testimony of Cassiodorus, Dionysius was admirably equipped with this bilingual faculty.

Yet, curiously enough, when, in 1553, a Cassinese monk, Ambrosius Ferrarius, felt moved to undertake the task of a new translation of Gregory's *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, he justified his enterprise on the basis, primarily, of the uncouth character of Dionysius' performance. He says in his dedication to Cardinal Marcellus Cervinus: *si dicat aliquis rem me iam factam fecisse cum trecentis abhinc fere annis translatum fuerit hoc opus a Dionysio quodam, id ita fateor ego, ut tamen (absit verbo invidia) videatur ille ex graecis bonis latina fecisse parum. adeo enim subinde scatet soloecismis et acyrologiis ut . . . vix posset . . . Latinus lector lectionem semibarbaram ferre.*<sup>24</sup> Moreover, in 1567, apparently without knowledge of what Ferrarius had previously done, Johannes Lewenklaus published his own version of Gregory's treatise and defended his action by condemning Dionysius' *De conditione hominis* in equally stinging terms: *sic videbam Gregorium conversum esse et non conversum, immo, si verum dicere velim, indigne foeda pollutum barbaria planeque perversum.*<sup>25</sup> These censorious remarks of Ferrarius and Lewenklaus represent a glaring contradiction of Cassiodorus' euology and yet, apart from any motives of self-interest that they may have had in promoting their own versions, were evidently made in good faith. Some explanation, therefore, of these strictures would seem eminently appropriate and in order.

An immediate cause for the adverse criticism leveled at Dionysius by Ferrarius and Lewenklaus is readily discernible in the poor quality of text that was available to them. As a typical instance of what often confronted them in his translation the following passage may be cited: *nam in medio utriusque fine cor positum, ille quidem afflatum hinc alter ad recipiendum cibum tribuit, facultatem sui, apte vero natura ignea materiam quam consumat inquirat.*<sup>26</sup> Such Latin would doubtless seem barbarous and inaccurate, when compared with the original Greek,<sup>27</sup> and could not help but offend the eye of a critic. But the fault here lies, not with



Dionysius, but with his first editor. For when his text is properly established upon the better extant codices, it assumes a much different physiognomy: *nam in medio utriusque fine cor positum illi quidem ad flatum, huic autem ad recipiendum cibum tribuit facultatem; suapte vero natura ignea materiam quam consumat inquirat*.<sup>28</sup> In this form the language not only is correct and comprehensible but also demonstrates, where the original expression has been modified, a clear grasp of the Greek context. Thus, when Dionysius alters the latter part of the passage, changing the nominative τὸ πυρῶδες into the ablative phrase *suapte . . . natura ignea* and making *cor*, subject of *tribuit*, serve also as the subject of *consumat* and *inquirat*, he imposes upon the Latin a more concrete turn of phrase and at the same time reveals that he recalled the analogy of the heart's action to fire which Gregory pointed out previously in the same chapter.<sup>29</sup>

Such exploitation of the wider context to arrive at his own version of a given passage is characteristic of Dionysius' method and responsible, in part, for the liberties that he took at times with Gregory's phraseology. However, this aspect of his technique was not understood or appreciated and provides another cause for his castigation in the sixteenth century. An example in point is furnished by the heading of the first chapter, which Lewenklaus adduces as a typical illustration of Dionysius' deficient knowledge of Greek. He takes exception to the latter's version of the Greek phrase: διήγησις περὶ τῶν προγεγονότων τῆς τοῦ ἀνθρώπου γενέσεως.<sup>30</sup> This was rendered by Dionysius as follows: *expositio de his quae prius in hominis formatione peracta monstrantur*.<sup>31</sup> Since Lewenklaus proposes as more satisfactory his own version: *narratio de iis quae hominis ortum praecessere*,<sup>32</sup> his objection apparently centers around the words *prius in hominis formatione*, which, at first sight, may seem somewhat unusual for the corresponding Greek.<sup>33</sup> But an examination of the context proves that the Scythian monk was, in fact, far more successful in conveying the pregnant sense of the original. For Gregory develops in the first two chapters of his treatise the concept of genesis as an orderly process, according to divine plan, culminating in the creation of man. In other words, the sequence of creation was not merely chronological but also teleological, that is, the events that preceded the origin of man also constituted essential preliminaries *in his formation*.

Moreover, Dionysius' practice of working from the broad context to determine the most appropriate translation of a specific phrase has occasionally brought him to introduce into his version a more subtle refinement of meaning than the language of the original itself offered.

This procedure is exemplified by his conscientious effort to penetrate the meaning of λόγος and to differentiate its dual aspect in Stoic usage according to the predominant sense of each occurrence. The problem arises particularly in the eighth chapter of Gregory's treatise, where the substance of the argument is plainly derived from a Stoic source.<sup>34</sup> Here Gregory passes from the topic of the upright posture of man to the subject of his hands. When the author describes their function as helpful to reason (τῇ τοῦ λόγου χρεία συνεργός ἐστιν ἡ τῶν χειρῶν ὑπουργία) and characteristic of a rational being (ἴδιον τῆς λογικῆς φύσεως) and then immediately proceeds to mention their service in connection with communication and speech, also designated by λόγος,<sup>35</sup> it soon becomes evident that the basic Stoic concept of the unity of λόγος, according to which ἐνδιάθετος λόγος ("internal reason") and προφορικὸς λόγος ("uttered reason") were but two aspects of the same thing, underlies the entire discussion of the hand, reason and speech.<sup>36</sup> Since Latin possessed no single native term to match the elasticity of λόγος in such a context, Dionysius did not try to force the Stoic doctrine into his version by using *ratio* in places where he felt that "uttered reason" or speech was primarily intended by Gregory, who in the development of his theme shifted from one aspect to the other. Instead, like Cicero in his presentation of the same subject matter,<sup>37</sup> he employed in such cases words specifically denoting speech. In so doing, he imposed a greater precision in sense upon the Greek than it actually afforded, though this was accomplished at the expense of Stoic dogma. But the superiority of his method over that of his sixteenth-century critics appears in his translation of the Greek where the two aspects of λόγος are mingled or merged. An instance of this situation occurs when, at the end of his account of how the hand was designed to free the human mouth from other activity for the kind of articulate utterance characteristic of a rational being, Gregory sums up, saying: νυνὶ δὲ τῆς χειρὸς ἐντεθείσης τῷ σώματι, εὐσυχολόν ἐστι τὸ στόμα τῇ ὑπηρεσίᾳ τοῦ λόγου. οὐκοῦν ἴδιον τῆς λογικῆς φύσεως αἱ χεῖρες ἀναπεφύηνασιν, οὕτω τοῦ πλάστου διὰ τούτων ἐπινοήσαντος τῷ λόγῳ τὴν εὐκολίαν.<sup>38</sup> Unlike Ferrarius and Lewenklaus, who evidently did not discern the Stoic background implicit here and simply regarded λόγος with its derivative as referring only to speech,<sup>39</sup> Dionysius adroitly attempts to unravel the complex of notions and at the same time to suggest something of their interrelation with respect to the function of hands: *nunc autem manus accommodatae sunt corpori ut os ad ministerium verbi liberum permaneret. ergo proprium quiddam est naturae rationali habere manus in corpore, ita per has omnium Conditore facilitatem concedente sermonis.*<sup>40</sup> As Dionysius

rightly perceived, Gregory recognized the hand as a characteristic instrument of λόγος or a rational being, but he wished to emphasize at this juncture its special importance for προφορικὸς λόγος.<sup>41</sup> Thus, through an exercise of his own wit and understanding Cassiodorus' friend sought to transmit the *fidem sententiarum* of his author, not through a slavish adherence to the Greek phraseology.

Another factor which prompted Dionysius to a still greater degree of originality and independence vis-à-vis the Greek text was a strong stylistic consciousness.<sup>42</sup> This characteristic feature of his technique manifests itself variously in his translation,<sup>43</sup> but it is most prominently and conspicuously developed in the case of his clausulae. In conformity with a long-established practice of careful prose writers, the learned monk dextrously manipulated his diction and sentence structure in such a way as to have the final syllables of major pauses follow some few fixed rhythmical patterns. In this connection, it is instructive to compare the system of clausulae in his preface addressed to Eugippius, a wholly original composition, with that found in his rendering of Gregory's dedication to Peter.<sup>44</sup> Properly edited and punctuated, the text of Dionysius' preface contains twelve strong pauses where final clausulae may be expected to occur.<sup>45</sup> An analysis of these clausulae discloses not only that, accentually, they all come under four principal forms of the so-called *cursus*, namely, *planus*, *tardus*, *velox* and *trispoudaicus*, but also that most of them coincide simultaneously with recognized metrical types.<sup>46</sup> This very same technique appears in the seventeen major pauses of the Latin version of Gregory's dedication, for here too all the clausulae belong to the four common *cursus* types and most, if not all, of them agree metrically with established patterns.<sup>47</sup> Although precise data are still to be compiled for the rest of the translation, even a cursory scanning of the text suffices to show that Dionysius almost invariably achieved some common form of accentual clausula at sentence terminations in his prose and also succeeded, to a very great extent, to have it harmonize with an acceptable metrical scheme.<sup>48</sup> The effect of this rhetorical device is visible in the numerous places where a desirable clausula is attained through the addition of a Latin word or phrase which has no counterpart in the Greek or through the alteration of an entire ending of the original expression.<sup>49</sup> In brief, strict literalism was forced to yield to stylistic elegance, but the independent value of Dionysius' *De conditione hominis* as a literary performance is thereby considerably enhanced.

These several aspects of Dionysius' text and method of translation serve at once to vindicate Cassiodorus' favorable judgment on his



command of Latin and Greek and to explain the ground for the acrimonious censure of his work by more literal-minded rivals of the sixteenth century. Ferrarius and Lewenklaus completely misinterpreted the significance of his departures from Gregory's text. Far from indicating an ignorance of Greek, the liberties that Dionysius allowed himself in his version betoken, on the contrary, an intimate knowledge of the language in close alliance with a refined sense of Latin style.

However, when the second attempt was made to translate Gregory's same work somewhat more than three centuries later, this ideal combination of qualities was no longer attainable even for the foremost Hellenist of his time.<sup>50</sup> John Scotus, as is well known, quotes extensively from Gregory's tract in his own monumental *De divisione naturae*,<sup>51</sup> and it had been generally agreed among scholars that he was himself responsible for the Latin version of all those passages cited therein.<sup>52</sup> The only question that remained was whether he had first translated the work itself or rendered only those portions of it that he specifically adduces in his text. This matter was finally settled when Cappuyns succeeded in identifying John's citations with the Latin translation of Gregory's *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* in a Bamberg manuscript.<sup>53</sup> A summary examination of this version would suffice to establish beyond any doubt its complete independence from that by Dionysius. Indeed, it would be difficult to discover two translations of a single original more fundamentally dissimilar.

John Scotus' views on the theory and practice of translation were far different from those of Dionysius Exiguus, and the peculiar character of his procedure in rendering Gregory's treatise can best be understood in the light of the explanation that he offers elsewhere for the obscurities in his version of the *Corpus Dionysiacum*. Addressing Charles the Bald in the preface of that celebrated work, he states his position in very plain terms: *sin vero obscuram minusve apertam praedictae interpretationis seriem iudicaverit, videat me interpretem huius operis esse, non expositorem, ubi valde pertimesco ne forte culpam infidi interpretis incurram. at si aut superflua quaedam superadiecta esse aut de integritate graecae constructionis quaedam deesse arbitratus fuerit, recurat ad codicem graecum unde ego interpretatus sum; ibi fortassis inveniet itane est necne.*<sup>54</sup> Here the *reductio ad absurdum* of fidelity to thought through literalism is reached, for John's ultimate aim is to have his translation reflect as closely as possible the text of the particular Greek codex from which he was working. Théry has demonstrated in a masterly study how far this principle operated in the *Corpus Dionysiacum*, probably John's first

effort in translation.<sup>55</sup> But the same intention is everywhere discernible also in his version of Gregory's *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, where inherent difficulty or obscurity of thought in the original cannot with equal justice be asserted as an excuse for such narrow adherence to the Greek.<sup>56</sup>

Unlike Dionysius, who, as shown above, would often use his understanding of the general context as a criterion for the translation of a word or phrase, John must at times have proceeded from word to word or even from syllable to syllable without paying much heed to the drift of his author's argument. This fractional method has produced some rather curious results. Thus, not only does he tend to follow the word order of his original, but he frequently bases his version upon a false division of a continuously written Greek text.<sup>57</sup> In relatively simple cases, where the development of thought is not essentially affected, the error may perhaps be discounted as a palaeographical slip.<sup>58</sup> On the other hand, in places where a misdivision by John disturbs or perverts the original line of reasoning,<sup>59</sup> the inevitable deduction is that the cause lay, not so much in the translator's inability to decipher the Greek script, but rather in his failure to comprehend the full significance of what he was actually reading.<sup>60</sup>

This impression of a close but unimaginative adherence to the phraseology of the Greek text is amply confirmed by the many instances where John goes astray even where he does not separate words wrongly. He is capable of discerning in his Greek codex the correct word, more or less, and yet of choosing an inappropriate or less suitable meaning for the context. An apposite illustration is provided by his translation of the passage where Gregory enumerates the characteristic attributes bestowed by nature upon the several creatures for their self-preservation.<sup>61</sup> Here John renders *προνομαία* by *catulorum rapina*.<sup>62</sup> His version would indicate that he saw, or thought he saw, in his manuscript *προνομία*, a term with approximately this connotation being attested, if not in actual usage, at least in the lexical tradition.<sup>63</sup> But whether his reading arose from orthographic confusion in his source or from mere careless identification on his own part of two similar appearing words,<sup>64</sup> his translation betrays a basic defect in his avowed literalism, namely, a lack or suppression of critical judgment.<sup>65</sup> For in the present case, if he had considered the context of the word, he would have realized that the qualities listed by Gregory are all fundamentally physical and defensive in kind and that the argument, therefore, required *προνομαία* with the sense of "proboscis", as Dionysius rightly understood and properly conveyed.<sup>66</sup>

John's misguided literalism, which thus often corrupted his interpretation of the original, hindered his recognition of common Greek idioms and gave rise to some remarkable solecisms in his language. Not infrequently a reader must resort to the Greek text to extract a satisfactory sense out of the Latin. For example, a simple phrase like *futuro regnare* can be wholly baffling even in context, although it represents, word for word, the corresponding phrase in the passage where Gregory discusses the provisions made by the Creator in the world for man, its future ruler, τῷ μέλλοντι βασιλεύειν.<sup>67</sup> A similar myopic concentration on individual words must have obscured for him the force of idiomatic expression in the conditional clause: καὶν διάφορα τύχη τὰ πρὸς αἴσθησιν κατεσκευασμένα παρὰ τῆς φύσεως ὄργανα.<sup>68</sup> In his literal version John faithfully translates every word except the articles: *etsi ex natura constructa differentia ad sensum consequatur organa*.<sup>69</sup> However, a comparison reveals that the Latin whole does not quite equal the sum of the Greek parts, for John failed to observe that the singular verb in Greek was used intransitively and governed by a neuter plural subject.<sup>70</sup> Indeed, even where he demonstrates his comprehension of a particular Greek construction in a sentence, he can suddenly lapse into an ungrammatical literalism in his rendering of that construction within the same clause. Such a paradox occurs in his translation of an ordinary result clause comprising several infinitives.<sup>71</sup> For, after accurately turning the first Greek infinitive (ὥς . . . παρατρέχειν) into a Latin subjunctive (*ut . . . praecurreret*), he then disconcertingly proceeds to employ Latin infinitives to translate the two remaining Greek infinitives of the same syntax.<sup>72</sup> In cases of such extreme grammatical outrage there arises an almost irresistible temptation to take John Scotus at his word when, in a moment of singular modesty, he confesses to "little Latin and less Greek".<sup>73</sup>

From these salient traits of John's version the essential character of his method emerges. For him the emphasis was clearly on the letter rather than on the spirit of the Greek text, and the process of translation was, in the main, mechanical. His broad erudition notwithstanding, he lacked the superior knowledge of Greek and the subtle mastery of Latin that enabled the distinguished canonist of the sixth century to understand better and to express more elegantly what he had read. In short, imagination, originality and stylistic consciousness, the very qualities that enhance Dionysius' technique, formed little, if any, part of the Irishman's translation paraphernalia. Since both scholars were held in highest esteem for their linguistic talents in their respective times, the striking contrast between the two versions of St. Gregory of Nyssa's



περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου may be taken as eloquent testimony to the marked decline in the standard of learning during the three turbulent centuries that separated Dionysius Exiguus from John Scotus.

## NOTES

1. For details cf. O. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirch. Lit.* 3 (2nd ed. Freiburg i. Breisgau, 1923), 194. A much-needed new critical edition of Gregory's treatise is being prepared by Prof. H. Langerbeck, under the general direction of Prof. Werner Jaeger. Meanwhile, most readers must remain content with the inadequate text in *PG* 44.125-256, a reprint of the *editio Morelliana* (1638), for the far better edition with critical apparatus by G. H. Forbes(ius), (Burntisland, 1855-1861), has become very scarce.

2. This work appears to be the first extensive treatment by a Christian writer of the anthropological problem; cf. J. Laplace, *Grégoire de Nysse, La création de l'homme*, in *Sources Chrétiennes* 6 (Paris, 1944), 6.

3. Suidas, ed. Adler, 1.542.24.

4. Cf. Forbes, in the introduction to his edition, 96-98; H. Diels, "Die Handschriften der antiken Aerzte. II. Theil: Die übrigen griechischen Aerzte ausser Hippokrates und Galenos", *Abh. Berl.* (1906), 1, 39, where some 35 mss. are catalogued.

5. Cf., for example, John Damascenus, *De imag.* 1, *PG* 94.1268D-1269B; *Sacra para.* sub Y, 3, *PG* 96.376A-B; Meletius, *De nat. hom. passim*, *PG* 64.1075-1310 — passages compiled by G. Helmreich, "Handschriftliche Studien zu Meletius", *Abh. Berl.* (1918), 6, 60-61; John Scotus, *De div. nat. passim*, *PL* 122.441-1022, concerning which see below, p. 479.

6. Neither of these versions seems as yet to have been examined in detail to ascertain its value for the Greek text. On the Syriac translation, found in Cod. Vat. syr. 106 (olim Nitr. 24), foll. 41-74, cf. J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* 1 (Rome, 1719), 569; 3, 1 (Rome, 1725), 21-22; S. E.-J. S. Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus* 3, 1 (Rome, 1759), 40-43. Assemani assigns the Vatican ms. to saec. viii, but, according to the present vice-prefect of the Biblioteca Vaticana, Dom A. van Lantschoot, it more likely belongs to the tenth century, although the translation itself probably goes back to the earlier date. On the Armenian version, attributed to the eighth century and extant in a codex preserved in the Mechitarist monastery on St. Lazzaro, cf. C. F. Neumann, *Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur* (Leipzig, 1836), 111; Forbes, in the introduction to his edition, 99, who reports that it was described to him by Mechitarist monks as being almost unintelligible without the aid of the Greek text — an indication probably of a very literal translation.

7. Concerning the two translations of the sixteenth century see below, p. 475.

8. This statement may possibly stand some correction when the results of Prof. Langerbeck's investigation of the Greek ms. tradition are known. In any case, none of the mss. listed by Forbes or Diels (see above, n. 4) is attributed to a date earlier than the ninth century. Further, cf. Werner Jaeger, "Greek Uncial Fragments in the Library of Congress in Washington", *Traditio* 5

(1947), 91-94, who describes Cod. Vat. gr. 2066, of which the Washington fragments were once a part, as "one of the oldest extant manuscripts containing works of Gregory of Nyssa" (including the present treatise) and assigns it on cogent grounds to *saec.* ix-x.

9. P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident* (2nd ed. Paris, 1948), 221ff. and 257ff. In the introduction to his second edition, p. xvi, the author seems ready to acknowledge that "renaissance" is too strong a word for the situation that he describes.

10. H. Steinacker, "Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters", *MIOG* 62 (1954), 38.

11. For a brief summary of the successive phases in the Latinization of the Church of Rome cf. C. Mohrmann, "Les origines de la latinité chrétienne à Rome", *VChr* 3 (1949), 72-74.

12. Cf. E. Schwartz, "Zweisprachigkeit in den Konzilsakten", *Philologus* N.F. 42 (1933), 245-253.

13. Evidence for the situation at the time of Celestine I (422-432), Leo I (440-461), Hormisdas (514-523), Vigilius (537-555), and Gregory I (590-604) is presented and discussed by Steinacker, "Die römische Kirche", 48-56.

14. *Inst.* 1.23.2, ed. Mynors, 62-63.

15. Whether Dionysius was born a Goth, as Cassiodorus' words would seem to imply, or a Roman citizen, his Scythian origin favored a knowledge of both Greek and Latin from his earliest years, for, though Scythia minor was latinized, it was not far removed from a Greek-speaking environment; cf. E. Schwartz, *ACO* 4, 2 (Strassburg, 1914), vi-vii. Steinacker, "Die römische Kirche", 54-55 and n. 121, rightly views with much scepticism the numerous unsupported details in the biographical sketch of Dionysius given by W. M. Peitz in his highly controversial article "Dionysius Exiguus als Kanonist", originally intended for publication in *Schweizer Rundschau* 45 (1945-1946) and often so announced, but actually issued privately. The best recent account of Dionysius' life and work is by J. Rambaud-Buhot in *Dictionnaire de Droit Canonique*, s.v. *Denys le Petit* (1949), 1131-1152.

16. That Dionysius played an important pioneering role in the history of early canon corpora is well established, but Peitz' radical thesis which would make him responsible for all the canon collections in Latin circulating in his day is untenable and generally rejected for lack of any concrete evidence; cf. Steinacker, "Die römische Kirche", 52-53 and the references there cited in n. 115.

17. For an insight into the literalness expected of him in rendering such material into Latin cf. his preface to the translation of Greek canons prepared at the request of Pope Hormisdas, in F. Maassen, *Gesch. d. Quellen u. d. Lit. d. canon. Rechts im Abendl.* 1 (Graz, 1870), 964-965.

18. *PL* 67.345C-D.

19. Gregory's work has been variously designated by Latin titles, but *De conditione hominis* is what Dionysius himself calls it; cf. *PL* 67. 345C. By virtue of its antiquity his title should have preference over the commonly used *De hominis opificio*, which is derived from the sixteenth-century version by J. Lewenklaus, on which see below, p. 475. In the first publication of Dionysius's preface to Eugippius and his Latin translation of Gregory's letter to Peter (both omitted in previous editions), J. Mabillon offers a conflation of these two titles, viz, *De conditione seu opificio (sic!) hominis*, which is without ms.

authority; cf. his *Vetera Analecta* (2nd ed. Paris, 1723), 2, 59. The title *De creatione hominis* goes back to the *editio princeps* (Cologne, 1537) of Dionysius' translation and seems to have been made up by the first editor himself, a certain Iohannes Noviomagus. In the *De div. nat.* John Scotus regularly refers to Gregory's treatise as *De imagine*, a title which also occurs frequently in *incipit's* and/or *explicit's* of mss. containing Dionysius' version; cf., for example, Codd. Par. B. N. lat. 1701, f. 43r; 1710, foll. 2r and 22r; 2633, foll. 99v and 174v; 2636, f. 3r; 12134, foll. 117v and 212v; Cod. Cassin. 232, pp. 29, 30 and 132; Cod. Vindob. 3107, f. 39v; Cod. Ox. Bod. Laud. misc. 123, f. 94v. In Cod. Bamb. Patr. 78 (B.IV.13), which preserves John's version of Gregory's text, a lacuna was curiously left on f. 88r where the title should be given; on this ms. see below, p. 479 and F. Leitschuh-H. Fischer, *Katalog der Handschriften der königlichen Bibliothek zu Bamberg* 1, 1 (Bamberg, 1895-1906), 450. Ambrosius Ferrarius refers to Gregory's treatise by the title *De hominis fabrica* in the dedicatory letter of his own translation on f. iv of Cod. Vat. Ott. lat. 776, but another hand affixed to the ms. the heading *De mundi phisiologia*; on this work see below, p. 475 and G. Mercati, *Codici Latini Pico Grimani Pio e di altra Biblioteca ignota*, in *Studi e Testi* 75 (Rome, 1938), 175.

20. Courcelle, *Les lettres grecques*, 315, n. 3.

21. Cf. F. Blatt, "Remarques sur l'histoire des traductions latines", *C&M* 1 (1938), 221; 239-240.

22. On *Exiguus* as a term of modesty cf. H. Wurm, *Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus*, in *Kanonistische Studien und Texte* 16 (Bonn, 1939), 11, n. 8.

23. Cf. Blatt, "Remarques", 218; see also B. Farrington, *Primum Graius Homo* (Cambridge, 1927), 3; G. Cuendet, "Cicéron et Saint Jérôme traducteurs", *REL* 11 (1933), 381, who points out that the translations of Cicero constitute an outstanding exception to the general practice.

24. Cod. Vat. Ott. lat. 776, f. iv. This version, which was discovered by the late Cardinal G. Mercati, has not yet been published. For biographical information on Ferrarius cf. Mercati, *Codici Latini*, 173-184. When Ferrarius places Dionysius' activity some three centuries before his own time, it becomes fairly obvious that he knew nothing about the latter. Hence the patronizing statement that he goes on to make about the difficult historical conditions under which the Scythian monk did his translation loses much of its point; cf. foll. 1v-2r: *tantum autem abest ut gloriae Dionysii detractum esse aliquid velim hac mea versione, ut eum non mediocrem laudem promeruisse sim semper apud eruditos testaturus, quod illa aetate in qua ardentibus barbarorum bellis frangebant humaniorum literarum studia et tali seculo ἀπονοστήσας tantum prestiterit.*

25. PG 44.1347. For Lewenklaius' account of the circumstances which led him to prepare his translation see *ibid.* 1345-1347, where he unwittingly reveals that he was no better informed about Dionysius than was Ferrarius; for, according to Lewenklaius, Dionysius preceded him by only four centuries. From the time of its publication at Basel in 1567, this version remained the vulgate Latin text in all subsequent bilingual editions of Gregory's work except that of Forbes, who replaced it with Dionysius' *De conditione hominis*; see above, n. 1 and below, n. 28.

26. PL 67.404B. The text in Migne reproduces, somewhat inaccurately, the *editio princeps* with the addition of the two prefatory letters later discovered by Mabillon; see above, n. 19. As regards the *editio princeps* the note to the reader



in Migne, coll. 7–8, is not explicit: *interpretationem Dionysianam libri de Opificio hominis, a nobis ex Bibliothecae Regiae exemplari exscriptam*. The first editor, Iohannes Noviomagus, based his text upon a copy made by a friend, Henricus Gravius Dominicanus, *ex vetere quidem, sed non fatis (ut apparet) emendato exemplari*, and he made corrections without resorting to the Greek text; cf. the preface to his edition, ii. The edition available to Ferrarius was either that of 1537 or its reprint (?) of 1551. Lewenklaus, on the other hand, must have been acquainted with the Basel edition of 1562 since the phraseology of the first and thirty-first capitula that he cites for criticism come from this later edition rather than from the earlier one; cf. his comments in PG 44.1347 with the Basel edition, 417 and 463. So far as it can now be determined, this edition seems to have been derived from the Cologne text with some minor arbitrary corrections and modifications in phraseology made probably by the editor, Laurentius Sifanus. In it there are lacking the preface of the first editor, the *index capitulorum* and the spurious chapter inserted between chapters 24 and 25. The omission of the preface probably explains Lewenklaus' error in thinking that Iohannes Cono emended Dionysius' version, for Cono's translations of *De philosophia*, wrongfully attributed to Gregory, were included in both editions and Cono, in his dedicatory letter to Beatus Rhenanus, does claim to have improved upon the versions of his predecessor, Burgundio Pisanus; cf. ed. of Basel (1562), 476. Similarly, the omission of the *index capitulorum* in the Basel edition misled Mabillon into believing that they were not published previously; cf. *Vetera Analecta*, 59–60. In the passage here cited for illustration the text in Migne is identical with that in the Cologne and Basel editions.

27. PG 44.248D: μέση γὰρ τῆς ἐκατέρων ἔδρας ἡ καρδία παρεμπεισοῦσα τῷ μὲν πρὸς ἀναπνοήν, τῷ δὲ πρὸς τροφήν τὰς δυνάμεις ἐντίθησιν. πέφυκε γὰρ τὸ πυρῶδες ἐπιζητεῖν τὴν ὑπεκκαίουσαν ὕλην. For the testimony to these lines in Meletius see PG 64.1124B; 1093A.

28. The only existing edition with critical apparatus of Dionysius' *De conditione hominis* was prepared as a parergon by Forbes to accompany his text of Gregory's work; see above, n. 1. According to Forbes, in his introduction, 100–101, the Latin edition was based upon two Oxford mss., Cod. Bod. Laud. misc. 123 (olim 1569), *saec.* xii (=a), and Cod. Bod. 238 (SC 2050), *saec.* xiv (=b), which the editor collated himself, and, in part, upon three Paris mss., viz, Codd. B. N. lat. 1701, *saec.* xii–xiii (=c), 1710, *saec.* xiv (=d), 2633, *saec.* xii–xiii (=e), from which readings were supplied to him by J. B. Pitra. However, Forbes' use of the Paris mss. is most erratic and confusing. They were, according to him, primarily consulted for the *index capitulorum* lacking in a and wholly different in b from the original Greek. But c continues to be cited in the apparatus as far as p. 267 (chap. 27), while d and e, silent since the *index*, p. 113, are suddenly revived on p. 225 (chap. 20) and sporadically invoked thereafter. Further, a mysterious ms. f, which Forbes nowhere mentions, unexpectedly crops up in the apparatus on p. 225 and is regularly cited from p. 239 (chap. 23) to the end with some excellent readings. Through a study of the ms. tradition the present writer, who is currently engaged upon the preparation of a new critical edition of Dionysius' *De conditione hominis*, has been able to identify f with Cod. B. N. lat. 12134, *saec.* viii<sup>2</sup>, the oldest extant copy of this Latin version; cf. E. A. Lowe, *CLA* 5.621. Despite the eccentric character of the apparatus, Forbes' text of Dionysius is far better than that in Migne, yet it has been almost universally overlooked by scholars, including A. Souter in his

excellent *Glossary of Later Latin* (Oxford, 1949), where a special effort was made to consult the best existing editions. Where necessary, as here, important divergences from the text in Migne will be noted.

29. *PG* 44.245C.

30. *PG* 44.128C; 1347.

31. *PL* 67.347D. In place of *de his* Lewenklaus read *eorum* with the Basel edition, 417, but the latter reading is unsupported by the mss. In Migne the text offers *pacta* instead of *peracta*, but that is an error due to a misreading of the abbreviated form *pacta* in the Cologne edition, f. Ir.

32. *PG* 44.1347. In Lewenklaus' version accompanying the Greek text itself the phraseology has been slightly recast; cf. *ibid.* 127C: *ea quae hominis ortum praecessere commemorantur*.

33. Lewenklaus may also have objected to the apparently unnecessary expansion of the ending with *peracta monstrantur*, but the explanation for this lies in the clausula thus achieved, on which subject more will be said below, p. 478.

34. On the Stoic content in this part of the treatise cf. E. von Ivánka, "Die Quelle von Ciceros De natura deorum II 45-60", *Egyet. Philol. Közlöny* 59 (1935), 10-21, where Posidonius is postulated as source; see also M. Pohlenz, *Die Stoa 2* (Göttingen, 1949), 99.

35. *PG* 44.144B-C.

36. On this doctrine cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* 3, 1 (5th ed. Leipzig, 1923), 68; H. Leisegang, in *RE* s.v. *Logos* (1926), 1057-1058. In a review of the relevant evidence Pohlenz attempts to prove that the Stoics were probably not originally responsible for the use of the terms *ἐνδιάθετος* and *προφορικὸς* with reference to *λόγος* since their emphasis was on the unity of the concept; cf. his "Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa", *GöttNachr* N. F. 3 (1939), 191-198. But, even if this be so, the adjectives can still be conveniently used to describe the two aspects implicit in their concept of *λόγος* and recognized in practice.

37. *N.D.* 2.147-148.

38. *PG* 44.149A.

39. Ferrarius, Cod. Vat. Ott. lat. 776, f. 111r: *sermonis, naturae eius quae fandi est compos, sermoni*; Lewenklaus, *PG* 44.150A: *sermoni, naturae loquendi facultate praeditae, sermonis*.

40. *PL* 67.358D, where *ut* occurs after *ita* and *facultatem* is given instead of *facilitatem*. In both instances the ms. evidence supports the text as cited; cf. ed. Forbes, 149. For similar efforts to differentiate *λόγος* cf. *PL* 67.356A-B = *PG* 44.144B-C; see also *PL* 67.359C-D = *PG* 44.152A-B, where, again, Ferrarius and Lewenklaus translate only with terms relating to speech. John Scotus, on the other hand, in keeping with his usual manner of rendering the Greek literally, about which more will be said below, consistently translated *λόγος* and *λογικός* by *ratio* and *rationabilis* in all the passages here mentioned.

41. It is interesting to observe, however, that at one point in the beginning of this discussion, before Gregory's intention became clear, Dionysius failed to note this special emphasis and, at the expense of the Greek, proceeded to make more explicit than his author the general notion of the hand as an instrument of *λόγος*. This happens when he translates the words, *PG* 44.144C: *συνεργεῖν φημι τὰς χεῖρας τῇ ἐκφωνήσει τοῦ λόγου*. Here Dionysius renders, *PL* 67.356B: *studio quodam cooperationis obtemperare manus affirmo rationis imperio*. His version

reflects good philosophic doctrine, but it is not what Gregory intended since ἐκφωνήσῃ refers to utterance rather than command. This is probably an instance where Dionysius was misled by his own general knowledge and perhaps also confused by the long digression with which Gregory, *PG* 44.144C–148C, suddenly interrupts his anthropological account of the hand to discuss the superiority of rational man over plant and irrational animal in the scale of existence and the presence in him alone of all three vital faculties, viz, vegetative, sentient and rational.

42. See above, pp. 474–475.

43. E.g. arbitrary omission or addition or substitution of a word or short phrase for the purpose of facilitating connection of sentence or thought (cf. the addition of *ut dictum est* in *PL* 67.355C=*PG* 44.141D) or of simplifying technical expression (cf. *vocem erga colatorii loca dirumpit* in *PL* 67.359C=*PG* 44.149D: οἶον λεπίδων τισὶν ἐξοχαῖς τοῖς περὶ τὸν ἡθμὸν χόνδροις τὴν φωνὴν περισχίζουσα) or of enhancing rhetorical effect (cf. the addition of a superlative adjective *atque firmissimum* in *PL* 67.349A=*PG* 44.128D). However, a warning should be sounded here, for, just as in the case of omissions there is the chance that the word or phrase omitted was lacking in Dionysius' Greek copy, so it is not impossible that certain additions in his version are more apparent than real and actually reflect a fuller Greek text than is now available. Further discussion of these matters in detail is best postponed until the manuscript tradition has been thoroughly investigated and the new critical editions of Gregory and Dionysius are completed. The present study concerns itself more with general aspects of translation technique.

44. *PL* 67.345C–348C. No exhaustive investigation of clausulae in the writings of Dionysius Exiguus has yet been undertaken, but the presence of rhythmical clausulae in them was briefly mentioned by F. di Capua, "Le clause e le traduzioni] latine dal greco negli ultimi secoli della letteratura romana", *BFC* 23 (1917) 215. A definitive study of Dionysius' practice in the *De conditione hominis* must await completion of the critical edition of his text. Such an analysis is indispensable for statistical statements regarding his technique, but for purposes of the present discussion a general indication of tendencies affecting his translation procedure will suffice.

45. In critical texts with modern punctuation periods, question marks, exclamation points, colons (except those introducing quotations) and semi-colons as well as the terminations of long parentheses may be regarded as indicating strong pauses. Biblical quotations and very short sentences are generally excluded from consideration.

46. The distribution of these clausulae according to their respective accentual and metrical forms is most conveniently described with the aid of the symbols employed by T. Zielinski, "Das Clauselgesetz in Ciceros Reden", *Philologus* Suppl. 9 (1904), 600–606.

#### Accentual:

planus γ (~~ ~~~)	e.g. <i>splendore digessi</i>	4 instances
tardus γ (~~ ~~~)	e.g. <i>lectione probabitur</i>	3 „
velox δ (~~~ ~~~)	e.g. <i>capitulis explicatum</i>	3 „
velox γδ (~~ ~ ~~~)	<i>digesta sunt quaestiones</i>	1 instance
trispindaicus γ (~~ ~~~)	<i>ipse vitiosa</i>	1 „



## Metrical:

## class 1

normal  $1\gamma$  (— $\cup$ |— $\cup$ )e.g. *splendore digessi*

4 instances

light  $1^2\gamma$  (— $\cup$ | $\cup$ — $\cup$ )e.g. *ipse vitiosa*

1 instance

## class 2

normal  $2\gamma$  (— $\cup$ |— $\cup$ — $\cup$ )e.g. *esse praestantius*

1 „

class 3—On the semirhythmical form which clausulae in this class often assume in later Latin cf. H. Hagendahl, *La prose métrique d'Arnobé*, in *Göteborgs Högskolas Årsskrift* 42 (1936), 33-47.

normal  $3\gamma\delta$  (— $\cup$ |—|— $\cup$ — $\cup$ )e.g. *digesta sunt quaestiones*

1 instance

dichoree preceded by pro-

paroxytone ( $\sim\sim\sim$ |— $\cup$ — $\cup$ )e.g. *capitulis explicatum*

2 instances

Of the three remaining clausulae that have so far not been considered metrically, two depend on the value of —qu—. If —qu— does not make position, then *facultate nequiverim* can be taken as a heavy form of class 2, viz.  $2^2\delta^1$  (— $\cup$ | $\cup$ — $\cup$ ); otherwise it constitutes another instance of normal class  $2\gamma$ . Similarly, *desiderio consequatur* represents either a dichoree or a dispondeo with a preceding proparoxytone, that is, either a normal or a heavy (that is,  $\sim\sim\sim$ |— $\cup$ — $\cup$ ) semirhythmical form of class 3. The third clausula, *lectione probabitur*, is probably best regarded as a rhythmical imitation of class 2. According to Zielinski, "Das Clauselgesetz", 664-668, this type can be grouped with one of the heavy forms of class 2, viz.  $2^2\delta^1$ , but J. H. Waszink, "The Technique of the Clausula in Tertullian's *De Anima*", *VChr* 4 (1950), 228, is certainly right in objecting to this classification.

47. Without a repetition of the examples of types given in the preceding note, these clausulae may be distributed as follows:

## Accentual:

planus  $\gamma$ 

3 instances

tardus  $\gamma$ 

7 „

tardus  $\gamma\zeta$  ( $\sim\sim$ | $\sim\sim\sim$ | $\sim$ )e.g. *nostrae subiecta sunt*

1 instance

velox  $\delta$ 

3 instances

velox  $\gamma\delta$ 

1 instance

velox  $\delta\epsilon$  ( $\sim\sim\sim$ | $\sim$ | $\sim\sim\sim$ )e.g. *viribus non habetur*

1 „

trispondaicus  $\gamma$ 

1 „

## Metrical:

## class 1

normal  $1\gamma$ 

3 instances

light  $1^2\gamma$ 

1 instance

light  $1^3\gamma$  (— $\cup$ |— $\cup$ — $\cup$ )e.g. *esse constituit*

2 instances

heavy  $1^3\gamma$  (—|— $\cup$ — $\cup$ )e.g. *mentes imbuer*

1 instance

## class 2

normal  $2\gamma$ 

2 instances

heavy  $2\gamma$  (—|— $\cup$ — $\cup$ )e.g. *adaequari virtutibus*

2 „

heavy  $2\gamma\zeta$  (—|— $\cup$ | $\cup$ )e.g. *nostrae subiecta sunt*

1 instance

class 3

normal 3δ (—υ— —υ—υ)	<i>indecent aestimatur</i>	I instance
normal 3ε (—υ— —υ—υ)	<i>viribus non habetur</i>	I „
dichoree preceded by pro- paroxytone		I „
dispondee preceded by par- oxytone and monosyllabic enclitic (—υ— —υ—υ)	<i>mundo sunt postponenda</i>	I „

The remaining clausula, *capere nequeamus*, depends on the value of —qu—. If —qu— does not make position, the clausula represents a light form of class 1, viz, 1<sup>1-2</sup>γ (—υ—|—υ—υ); otherwise it is to be regarded as belonging to class 3, a dichoree preceded by a proparoxytone.

48. A preliminary survey shows that of the thirty-two strong pauses in the first chapter thirty-one come under the four forms of the *cursus* already mentioned and the remaining clausula may be regarded as a medius α (*continéntia*), usually placed fifth among the *cursus* types, or an octosyllabic δ (*mútuo continéntia*); on the less common forms of the *cursus* cf. A. C. Clark, *The Cursus in Mediaeval and Vulgar Latin* (Oxford, 1910), 18-19; M. C. Herron, *A Study of the Clausulae in the Writings of St. Jerome*, in *The Catholic University of America, Patristic Studies* 51 (1937), 65-66. About eighty per cent of these accord also with recognized metrical patterns. A similar situation obtains even in the capitula. Out of thirty-five strong pauses thirty-four belong to the first four forms of the *cursus*, and the remaining clausula is a medius α. Over eighty per cent of these clausulae are also metrical. These details, though selective, appear to be fairly representative and suffice to indicate Dionysius' general stylistic tendency in this matter. Herein he was plainly following the prose fashion of his day within the limits inevitably posed by a translation. For the clausula technique of his contemporary Cassiodorus cf. M. J. Suelzer, *The Clausulae in Cassiodorus*, in *The Catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature* 17 (1944); Hagendahl, *La prose métrique d'Arnobé*, 79-83; Å. J. Fridh, *Études critiques et syntaxiques sur les Variae de Cassiodore* (Göteborg, 1950), 5-9.

49. For the addition of an entire phrase cf., for example, *te possidere cognoscis*, PL 67.353C (=PG 44.137C). Frequent also for clausula purposes is the auxiliary or periphrastic use of passive forms of such verbs as *cognosco*, *probo* and *monstro*; cf., for example, *expers esse cognoscitur*, PL 67.349D (=PG 44.129B); *aptissima esse probatur*, PL 67.352A (=PG 44.136A); *despectior esse cognoscitur*, PL 67.355A (=PG 44.141A-B); *possidere cognoscitur*, PL 67.356D (=PG 44.145A); *capere probatur effectibus*, PL 67.361A (=PG 44.153C); *esse probatur imaginis*, PL 67.365B (=PG 44.164A); *pertinere monstrantur*, PL 67.401A (=PG 44.241B); on *peracta monstrantur*, PL 67.347D (=PG 44.128C) see above, p. 476 and n. 33. In all these cases there is nothing in the Greek corresponding to the finite Latin verb. On the common occurrence of this type of construction in Cassiodorus cf. B. H. Skahill, *The Syntax of the Variae of Cassiodorus*, in *The Catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin* 3 (1934), 200-203. For the recasting of an entire clause cf., for example: *ne ea quae videtur magistro deesse gloria discipulis imputetur*, PL 67.347B (=PG 44.123C); *ὥς μὴ δοκεῖν ἐλλειπῇ τοῦ διδασκάλου τὴν δόξαν ἐν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἶναι*.

50. On the Hellenism of John Scotus cf. P. G. Théry, "Scot Érigène, traducteur de Denys", *Bull. d. Cange* 6 (1931), 209-213; M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, in *Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes* ser. 2, 26 (1933), 128. His supremacy as Hellenist in his time was challenged only by Anastasius Bibliothecarius, a poor second according to M. L. W. Laistner, *Thought and Letters in Western Europe* (2nd ed. London, 1957), 248.

51. Cf. J. Dräseke, "Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke, *De divisione naturae* libri V", *Stud. z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche* 9, 2 (1902), 40. The most complete list of quotations from Gregory in the *De div. nat.* is provided by Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, 391.

52. In the article cited in the preceding note Dräseke was still undecided, but in a later study, after further investigation, he accepted John's authorship of the translated passages without question; cf. his "Gregorius von Nyssa in den Anführungen des Johannes Scotus Erigena", *Theol. Stud. u. Kritiken* (1909), 532; see also Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, 173.

53. Cod. Bamb. Patr. 78 (B.IV.13), saec. ix (Cappuyns) or x (Leitschuh-Fischer), foll. 88r-114r; cf. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, 173-176; A. Siegmund, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert* (Munich, 1949), 187-188. Cappuyns and Siegmund describe the translation in this ms. as being complete. However, an examination of the codex through photostats shows that this is not the case, for there are numerous minor and some major omissions; cf., for example, f. 89r, lines 3-4, between *congregans* and *magis*, omission of *κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον . . . ἐνούμενα*, PG 44.129B-C; f. 89v, line 30, between *universitatis* and *constitutionem*, omission of *σύστασιν . . . ἀνθρώπου*, PG 44.133C; f. 104v, line 6, after *habeamus*, omission of *ἵσως γάρ . . . προεμπορεύεσθαι*, PG 44.204B-209A, which is practically the entire twenty-second chapter, according to the text division in Migne. The precise relationship of the text in this ms. to that in the passages quoted in the *De div. nat.* deserves a special study, for some verbal differences do occur and in the case of variants in the *De div. nat.* the Bamberg codex does not consistently agree with the same ms. or mss. But this investigation must await Cappuyns' long-projected edition of John Scotus. Even if Cappuyns is correct in assigning Cod. Bamb. to saec. ix, it may be regarded as certain that it is neither an autograph nor the archetype, inasmuch as the text of many of its lacunae is preserved in the citations given in the *De div. nat.*; cf., for example, the omission listed above on f. 89v, line 30 with the quotation in PL 122.758C. Omissions of this sort are obvious scribal errors and indicate the process of transmission, although Cappuyns, 175-176, believes that John made the translation only for private use and not for publication. Some lacunae may, of course, be due to a faulty Greek ms. from which the translation was made, but whether this accounts for the omission of the chapter mentioned above is quite uncertain. Hence, since no quotation from it is found in the *De div. nat.*, the question of the original completeness of John's version must remain unanswered until other evidence is discovered.

54. PL 122.1032C.

55. Cf. Théry, "Scot Érigène", 225-229.

56. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, 140, rightly observes that Gregory should have been a great deal easier to translate than pseudo-Dionysius, but when he states that he detects a slight degree of greater freedom from literalism in John's



version of the Cappadocian father, he is only giving a general impression without implying a fundamental change in John's technique; cf. *ibid.* 142, n. 1.

57. It has been conjectured that John translated from a Greek uncial ms. written without word separation or accents; cf. Dräseke, "Gregorius von Nyssa", 541 and 555. So far as the script is concerned, this is a plausible and fairly safe assumption even on general grounds, since at the time of John Scotus Greek minuscule had not been very long in use. However, the codex may well have had some few accents, as does Cod. Par. B. N. gr. 437, the uncial ms. which John used to translate the *Corpus Dionysiacum*; cf. Théry, "Scot Érigène", 193 and n. 2; see also, for references, R. Devreese, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs* (Paris, 1954), 27 and n. 4. In any case, except for a probably purer type of uncial, Dionysius had no special advantage of mechanical aid here over John, for word division and accents were doubtless lacking also in his Greek exemplar.

58. Cf., for example, f. 89r, line 8, where for *πάλιν δ' αὖ, τῆς . . . φύσεως*, PG 44.129C, John, joining αὖ with τῆς, reads αὐτῆς and gives *iterumque ipsa natura*; on the occurrence of this type of error in Christian Latin translations cf. S. Lundström, *Uebersetzungstechnische Untersuchungen auf dem Gebiete der christlichen Latinität*, in *Lunds Universitets Årsskrift*, N. F. Avd. 1, 51, 3 (1955), 37-41.

59. Cf., for example, the effect of John's *alii quidam* (= ἄλλοι τινες), PL 122.798A (= Cod. Bamb. f. 101v, line 9), for *ἀλλ' ὅστις*, PG 44.189A. As a study of the context indicates, Gregory here means that, if man had not fallen through original sin from his angel-like life, there would be no need of marriage for human propagation, *but whatever* is the manner of multiplication among angels, this would also operate in the case of man. John did not perceive the correlation between *ὅστις* and a following *οὗτος*, which are separated by a parenthesis. Thus, when he translates *οὗτος* by *ipse*, it is probably not a matter of a palaeographical confusion of α- for ο- or of a certain freedom in expression, but of a neglect to follow Gregory's process of reasoning. Dionysius translated accurately here with *quicumque . . . hic*, PL 67.376D, where, however, the intervening text is poorly edited and punctuated; see, therefore, ed. Forbes, 211.

60. This is not to imply that John's Greek codex presented no textual problems, for it doubtless had its share of the usual scribal errors and orthographic confusion arising from itacism etc. Cf., for example, his version of the first few words of Gregory's preface to Peter in Cod. Bamb., f. 88r, line 3: *si proprietates rerum honoras, oportet enim dicere*. This suggests that he saw in his ms. something as follows: *εἰ τὰ ἴδια τῶν χρημάτων τιμᾶς, δεῖ γὰρ εἰπεῖν*. But the Greek text actually reads, PG 44.125A: *εἰ ταῖς διὰ τῶν χρημάτων τιμαῖς ἔδει γεραίρειν*.

61. PG 44.141A.

62. Cod. Bamb. f. 91r, line 25.

63. On its occurrence in Polybius 4.68.3 (v. 1. *προνομαί*) cf. Thom. Mag. ed. Ritschl, 275. For its definition cf. Hesychius, ed. Schmidt, 3.383.3600, s.v. *προνομία: διαρπαγή*; Suidas, ed. Adler, 4.215.13: *ἡ σκύλευσις*. For speculation on John's use of a dictionary see Théry, "Scot Érigène", 193-200.

64. Palaeographically, the two words might well have been indistinguishable to John, but, as Théry, "Scot Érigène", 237-239, has demonstrated, he not infrequently confused through carelessness terms that bore some resemblance to one another. In fact, his very definition of what he thought he saw here illustrates this. The curious addition of *catulorum* to *rapina* seems very odd

since “whelps” are nowhere else associated with the Greek term and are not required by the context of the passage. But an explanation is suggested by the definitions in Hesychius and Suidas and confirmed by the meaning given in a scholium of a variant on *προνομίαν* in Lucian’s *Abdicatus* 23. The variant *προνομή*, which is a synonym of *προνομία*, is defined as *ἡ διαρπαγὴ τῶν σκύλων*; cf. *schol. in Lucian*. ed. Rabe, 215, 5–7. Thus it appears that *σκύλων* or a related word was close enough to *σκυλάκων* or some similar form to create confusion between “spoils” and “whelps”.

65. Occasional remarks in his exposition on various parts of the *Corpus Dionysiacum* reveal that he did exercise some critical judgment in dealing with a Greek text, but, as his translations show, it must have been pretty much confined to the commentaries; cf. Théry, “Scot Érigène”, 232–233, who aptly compares the translation in *PL* 122.1062C with the commentary on this passage of the *Caelestis hierarchia* in *PL* 122.242C.

66. *PL* 67.354D: *ceteris prominens oris officium, quod proboscidem vulgus appellat*.

67. Cod. Bamb. f. 89v, line 13 = *PG* 44.132D. Dionysius, *PL* 67.351A, translates with *futuro regi*.

68. *PG* 44.140A.

69. Cod. Bamb. f. 90v, lines 30–31.

70. Dionysius simplified and altered the Greek expression, though he plainly understood the idiom, *PL* 67.353D: *cui (sc. homini) diversa membrorum officia ab auctore formata sunt*. His freer version enabled him to secure in the subordinate clause a termination that is both metrical (class 2γζ) and accentual (tardus γζ).

71. *PG* 44.141B: *εἰ γὰρ οὕτω δυνάμεως εἶχεν ὁ ἄνθρωπος, ὥς τῇ μὲν ὠκύτητι παρατρέχειν τὸν ἵππον, ἄτριπτον δὲ ὑπὸ στερρότητος ἔχειν τὸν πόδα . . . κέρατα δὲ καὶ κέντρα καὶ ὄνυχας ἐν ἑαυτῷ φέρειν*.

72. Cod. Bamb. f. 91r, lines 31–33: *si enim sic virtutem homo haberet ut velocitate equum praecurreret, durum soliditate pedem habere . . . cornua quoque aculeosque et ungues in se ipso ferre*. Dionysius handles the syntax properly and ends with a clausula that is both metrical (class 1γ) and accentual (planus γ), *PL* 67.355A: *nam si huius esset homo potentiae ut equum velocitate superaret, nec pes eius attereretur, . . . cornua quoque vel aculeos aliquos unguesque praeferret ultores*.

73. Cf. the preface to his translation of Maximus Confessor, *PL* 122.1195A: *difficillimum prorsus, orthodoxissime regum, servulo vestro, imbecilli valde etiam in Latinis, quanto magis in Graecis, laborem iniunxistis*.

## CHURCH COUNCILS AND PATRISTIC AUTHORITY

THE ICONOCLASTIC COUNCILS OF HIEREIA (754) and ST. SOPHIA  
(815)

BY PAUL J. ALEXANDER

DURING the Iconoclastic Controversy considerable attention was paid in the Byzantine Empire to the views of the Church Fathers concerning religious images. Ecclesiastical councils in particular relied heavily on patristic authority. In recent years publications of new texts as well as scholarly investigations of known documents have shed light on the attitude of councils, both iconophile and iconoclastic, towards the writings of the Fathers. On the following pages an attempt will be made to define on the basis of some of the new evidence the relation of two iconoclastic councils towards patristic authority and to describe the handling of patristic manuscripts by these councils and by their drafting committees. My hope is that Professor Werner Jaeger, who has collected in Harvard's Institute of Classical Studies and elucidated in his editions and monographs the manuscript tradition of several Church Fathers, will be interested in a similar search and study of patristic manuscripts undertaken by churchmen of the eighth and ninth centuries.

Shortly after Easter 815 an ecclesiastical council assembled at St. Sophia in Constantinople to reconsider the problem of religious images. It was presided over by Theodotus, Patriarch of Constantinople, and speedily discharged its business in three meetings. At its last session a Decree condemning religious images and their worship and also including a *florilegium* of patristic quotations was read, approved by the members and signed by the Emperor.<sup>1</sup> This document revealed a high degree of dependence upon a similar Decree issued by the earlier iconoclastic Council of Hiereia (754). The Decree of Hiereia had been divided into four parts: a "doctrine" containing the conciliar decision against images, a biblico-patristic *florilegium* supporting Iconoclasm, disciplinary canons, and a set of anathemas.<sup>2</sup> The Decree of St. Sophia explicitly approved and accepted the decisions of the earlier council.<sup>3</sup> Moreover, the principal arguments advanced or implied by the Decree of St. Sophia were derived from that of Hiereia. Indeed, both councils objected to images of Christ on christological grounds and to images of



Christ and of Saints as unable to render the essential holiness of the prototypes.<sup>4</sup> The dependence of the Council of St. Sophia on the earlier council was not limited to the realm of ideas. It also extended to the armor of patristic authorities and the later Council took over several quotations from its eighth-century predecessor.<sup>5</sup>

There can be no doubt that the later iconoclastic council relied heavily in thought and patristic apparatus on the work done in the eighth century, yet a close examination of its Decree shows that the person or more probably the committee responsible for its drafting had recourse to other documents in addition to the Decree of Hiereia. In the first place, for several quotations contained in the patristic *florilegium* of St. Sophia the drafting committee supplied more adequate information concerning the title of the works from which they were taken. Thus a passage quoted in the Decree of Hiereia from St. John Chrysostom without identification of the particular work of this prolific writer was attributed in the Decree of St. Sophia to this author's *On the Gaoler*.<sup>6</sup> Similarly, a quotation assigned in the Decree of Hiereia to Epiphanius of Cyprus without further identification reappears in the *florilegium* of St. Sophia as a citation from that author's *Testament*.<sup>7</sup> Moreover, it is likely that the identification of Amphilochius of Iconium's *Enkomion on Basil the Great*, from which both councils quoted, was due to the drafting committee of the ninth century.<sup>8</sup>

This Committee furthermore not infrequently expanded the text of patristic excerpts taken over from the earlier *florilegium*. Thus a much more generous extract from Amphilochius of Iconium's *Enkomion on Basil*, just mentioned, appeared in the *florilegium* of St. Sophia.<sup>9</sup> The same is true of the excerpt from St. John Chrysostom's *On the Gaoler*.<sup>10</sup> One may conclude, therefore, that the drafting committee, for all its dependence on the *florilegium* of Hiereia, relied on additional sources of information and derived from them the more precise attributions as well as the expanded text of some quotations. These additional sources must have been either manuscripts of the patristic works quoted or *florilegia* other than that contained in the Decree of Hiereia. Is it possible, therefore, to discover more precisely the mode of operation and sources used by the drafters active at Constantinople in 814/5?

To answer this question it will be useful to consider two puzzling sentences from the "doctrine" of Hiereia, that is, from that part of the Decree in which the Council was formulating its own views on religious images. These sentences contained in the dogmatic pronouncement of 754 echo the text of two patristic quotations absent from the Decree of Hiereia but incorporated into that of St. Sophia (815). For the first

of these sentences agreement in content and wording with a phrase attributed by the Decree of St. Sophia to Epiphanius of Cyprus was first noticed by Professor George Ostrogorsky.<sup>11</sup> It escaped his attention, however, that a similar relationship existed between the sentence immediately following in the "doctrine" of Hiereia and a fragment attributed by the Council of St. Sophia to a dubious work of St. John Chrysostom on Abraham. According to this quotation, the pagan inhabitants of Palestine in the patriarchal period made "images" of the three angels, Abraham, Sarah, the calf and the "fine meal" (*Genesis* 18). Chrysostom (?) protests that he is relating this incident not with the intention of producing faith among the believers through the testimony of pagans: "for we [Christians] do not accept proofs from those outside [the Church]." The same sentence occurs almost *verbatim* in the "doctrine" of Hiereia where it is used as an argument against pictorial representations of the Virgin Mary and the Saints.<sup>12</sup> Professor Ostrogorsky, aware only of the first occurrence and concerned primarily with the writings attributed to St. Epiphanius, suggested that the passage attributed in the *florilegium* of St. Sophia to Epiphanius was a forgery perpetrated in iconoclastic circles in the period between the two iconoclastic councils. This hypothesis, though based not only on the passage from the Council of Hiereia but on a thorough examination of other iconoclastic quotations attributed to St. Epiphanius, was re-examined and rejected by prominent scholars.<sup>13</sup> In the light of a second instance of borrowing, this time from St. John Chrysostom's (?) *On Abraham*, it would be necessary if one wished to maintain Professor Ostrogorsky's hypothesis to postulate a forger or an atelier of forgers fathering iconoclastic statements not only on St. Epiphanius but also on St. John Chrysostom. Such an assumption, though by no means impossible, should be accepted only after other attempts to explain have failed. Is it not more natural to assume that the patristic passages cited in the Decree of St. Sophia were known at the Council of Hiereia and that in an age respectful of ecclesiastical authority the members of that Council were prone to prefer to their own words formulations derived (or thought to be derived) from patristic authority?

This tendency can be demonstrated in one instance where there is no doubt as to the authenticity of the authority. In an early passage of the Decree of Hiereia the Iconoclasts mention that after Jesus Christ, the Apostles and the Early Church had purged the world of idol-worship, it was re-introduced by the Devil. They express this thought in a fairly literal quotation from Gregory of Nyssa's *Enkomion on his*

*Brother Basil*, where Gregory had spoken of Arianism as a new form of idol-worship.<sup>14</sup> Nothing in the context of this dogmatic pronouncement indicates that this was a patristic quotation.<sup>15</sup> It was appropriated by the Iconoclasts because Gregory was recognized as an authority in matters theological. No scruples were felt about misapplying to image worship what Gregory had said of Arianism. In another instance, there is verbal agreement between a passage quoted from Theodotus of Ancyra (or Galatia) by both iconoclastic councils and an anathema pronounced by the Council of Hiereia.<sup>16</sup> Thus these "hidden quotations", that is, passages quoted from patristic authorities (Gregory, Theodotus) by the Council of Hiereia as if they were the Council's own formulations, suggest that other "hidden quotations", such as those from Epiphanius and from Chrysostom *On Abraham*, also were known to be quotations and indeed considered genuine by the Council of Hiereia.

Thus, internal evidence furnished by the Decrees of Hiereia and St. Sophia permits several conclusions. The Council of Hiereia, of whose deliberations only the Decree survives, expressed several of its dogmatic pronouncements in the language of patristic texts not quoted in the *florilegium* of this Council's Decree (Epiphanius, John Chrysostom *On Abraham*, Gregory of Nyssa, Theodotus). It may be inferred that the Decree derived its knowledge of these quotations not directly from the authors to which they were attributed but from an iconoclastic *florilegium*. This inference will be presently corroborated by external evidence. So far as the Council of St. Sophia is concerned, it has been shown that its drafting committee obtained from a source yet to be defined the title of some of the works excerpted by the Iconoclasts, that it presented more generous fragments of other texts, and that it quoted with indication of title the patristic passages, parts of which had appeared as "hidden quotations" in the Decree of Hiereia. For the Council of St. Sophia, as for the earlier assembly, external evidence will supplement the conclusions gathered from a study of its Decree and help to define the source or sources of the new data supplied in that document.

With regard to the Council of Hiereia it is well known that it relied heavily on the writings of the Emperor Constantine V. In the present context a *florilegium* of patristic quotations compiled by the Emperor is of particular importance. The Patriarch Nicephorus read and refuted this *florilegium* in the ninth century and mentioned that it contained among other texts the same quotation from Gregory of Nyssa's *Enkomion on his Brother Basil* which was cited as a "hidden quotation"



in the Decree of Hieréia.<sup>17</sup> In view of the general influence exerted by the Emperor Constantine V upon the Council of Hieréia it is virtually certain that any passage included in his *florilegium*, such as the excerpt from Gregory of Nyssa's *Enkomion on Basil*, was read and considered at Hieréia. Indeed the Council of Hieréia, in some of its early sessions whose records are lost, examined and discussed the patristic evidence relating to images and their worship. This was the general practice of church councils in the seventh and eighth centuries. Moreover, at the Council of Nicaea two repentant Iconoclasts who had attended the Council of Hieréia asserted that at Hieréia passages from Nilus' *Letter to Olympiodorus* and from an apocryphal work on the wanderings of the Apostles had been read.<sup>18</sup> There must have been other patristic passages read before the Council of Hieréia. The compilers of the Decree of Hieréia, of course, attended the meetings of the Council, had access to the records of these meetings as well as to Constantine's *florilegium* and could easily cite in the form of "hidden quotations" patristic passages contained in these documents or incorporate them into the *florilegium* which formed part of the Decree. As a consequence, to members of the Council of Hieréia and to the compilers of its Decree, the "doctrine" of this Council must have sounded like a potpourri of patristic quotations read and debated at earlier sessions.

For the later iconoclastic Council of St. Sophia the internal evidence of the Decree is likewise supplemented by references in narrative sources. The composition of the drafting committee whose existence and activities have been inferred from a comparison of the *florilegia* of St. Sophia and Hieréia is known. It was appointed by the Emperor Leo V, was presided over by an ambitious young abbot and lector, John the Grammarian, who later was to become Patriarch of Constantinople (834-843) under the Emperor Theophilus, and had among its members a bishop, two senators and two monks.<sup>19</sup> The operations of this Imperial Committee are described in an historical work by the *Scriptor Incertus de Leone Armeno*. This account reports how the Emperor Leo V empowered John the Grammarian and his associates "to collect from all quarters the ancient manuscripts preserved in monasteries and churches". Thereupon the Imperial Committee gathered a large number of manuscripts and searched through them. The author then continues: *πλήν οὐδὲν εὗρισκον οἱ ἄφρονες ὥνπερ αὐτοὶ κακούργως ἐπεζήτουν, ἕως οὗ μετὰ χειρὸς ἔλαβον τῷ συνοδικῷ [τὸ συνοδικὸν] Κωνσταντίνου τοῦ Ἰσαύρου τοῦ καὶ Καβαλλίνου καὶ ἐκ τούτου τὰς ἀρχὰς λαβόντες ἤρξαντο καὶ ἐν τοῖς βιβλίοις εὕρισκεν τὰς χρήσεις ἅσπερ αὐτοὶ ἀφρόνως καὶ ἀνοήτως προέφερον, σημάδια βάλλοντες εἰς τοὺς τόπους*

ἐνθα εὕρισκον, βουλόμενοι πείσαι τὸν ἄφρονα λαὸν ὅτι Ἐν παλαιοῖς βιβλίοις εὗρομεν τοῦ μὴ προσκυνεῖσθαι τὰς εἰκόνας.<sup>20</sup>

The passage mentions a document which aided the Imperial Committee in locating quotations in "ancient manuscripts" but unfortunately this reference is ambiguous: τὸ συνδικὸν Κωνσταντίνου τοῦ Ἰσαύρου τοῦ καὶ Καβαλλίνου.<sup>21</sup> The context makes it clear that the author opposed Constantine V's religious policies, an attitude which is also indicated by his use of the Emperor's nickname ("Horsey"). The author is speaking as a partisan and consequently refers to the document in question not by its official title but by a sarcastic characterization. Technically and officially, a document either emanated from a church council or from an emperor but not from both. The mention of a hybrid such as the "synodical document of Constantine" is obviously part of the sarcasm of the passage. Two interpretations are possible. Either the document was one of the writings of Constantine V, more particularly his *florilegium*; in that case the writer is implying that the Emperor was usurping the functions of a church council. Alternatively, the *Scriptor Incertus* may refer to the *Acta* of Hiereia, more particularly to those sections now lost in which the conciliar discussions of patristic authorities were recorded; if this is the meaning, the writer by connecting the conciliar *Acta* with the name of the ruling emperor is criticizing the Council, as did many orthodox writers, for its subservience to Constantine V.

Although it must be admitted that *synodikon* is an unusual term for the *Acta* of a church council,<sup>22</sup> the second of the alternatives is more probable.<sup>23</sup> In the first place a hagiographic text of the early ninth century, the *Life of St. Stephen the Younger* written in 806 by a disciple of Stephen, speaks of the Decree of Hiereia alternately as emanating from the Council or from the Emperors Constantine and Leo.<sup>24</sup> Secondly, during the months when the Imperial Committee was investigating the manuscripts, the Patriarch Nicephorus, aware of the threatening explosion and in all probability of the objectives pursued by the Imperial Committee, forbade members of the clergy to engage in discussions over the Emperor Constantine's opinions and over patristic passages collected by that Emperor. But he was still hopeful that a compromise could be found and therefore suggested that a new enquiry into image worship could be undertaken and even a new ecumenical council summoned "if certain conciliar books have been found".<sup>25</sup> The "conciliar books" were the *Acta* of Hiereia. In all probability, therefore, the Imperial Committee made use of the *Acta* of Hiereia rather than of Constantine's *florilegium*.

The Imperial Committee improved upon the Patriarch's suggestion by using the newly found *Acta* of Hiereia as a guide to the manuscripts of the patristic texts from which the Council had quoted. This procedure was useful from three points of view. In the first place, as the Patriarch Nicephorus at a time when he still expected a peaceful argument had suggested, this was a convenient way of re-opening the issue of religious images without openly disavowing the Council of Nicaea (787) — and Leo V like the Patriarch Nicephorus may have hoped in 813/4 that he would not be driven to this disavowal. The Decree read and approved at the final session of Hiereia had been officially repudiated at Nicaea in 787, but the patristic authorities adduced and debated during the early sessions of the Council of Hiereia and recorded in the *Acta* could properly be re-examined without fear of the objection: *res iudicata est*. It could be argued by Leo V and his advisers that the Empress Irene and the Patriarch Tarasius had submitted to the Council of Nicaea only part of the evidence issued by the Council of Hiereia (the Decree) and that a new enquiry and decision should be based on a complete survey of patristic utterances. Secondly, at the Council of Nicaea the iconoclastic Council of Hiereia had been severely taken to task for not producing manuscripts of the authorities quoted and for having read the quotations from "tablets" prepared *ad hoc*.<sup>26</sup> The passage from the *Scriptor Incertus* shows that iconoclastic circles in the ninth century took this criticism to heart and that Leo V had charged his Imperial Committee with the task of producing ancient and authoritative manuscripts containing the *ipsissima verba* of the Fathers quoted at Hiereia. Thus the Imperial Committee was searching less for new patristic quotations than for the manuscript evidence of the passages already read at Hiereia. Finally, the procedure adopted by the Imperial Committee allowed for a second display of the full patristic evidence in favor of Iconoclasm. It is true that most of this material was derived from the *Acta* of Hiereia, yet these *Acta* had been relegated by Canon 9 of the Second Nicaenum to the collection of heretical books in the Patriarchal Library and were therefore inaccessible to all but a few members of the clergy. Thus the mode of operation developed by the Imperial Committee from a suggestion originally made by the iconophile Patriarch Nicephorus was bound to be of considerable advantage to the iconoclastic cause.

There remains only one problem raised by the passage from the *Scriptor Incertus*: precisely what help did the Imperial Committee derive from the *synodikon* of Constantine V? In other words, what is the meaning of the phrase used by the *Scriptor Incertus*: ἐκ τούτου τὰς



ἀρχὰς λαβόντες? Ever since Combefis' (?) translation in the seventeenth century this was interpreted to mean that the Imperial Committee "started out" or "took its departure" from the *synodikon*.<sup>27</sup> This interpretation rests on the assumption that originally the Imperial Committee wished to proceed without the help of earlier iconoclastic *florilegia* but did not possess sufficient learning; therefore it resigned itself to borrow quotations from the Iconoclasts of the eighth century. The sequence of the passage in the *Scriptor Incertus* shows that this assumption misconstrues the objectives of the Imperial Committee. Its purpose was not so much to find new patristic texts (although it may not have rejected new evidence) but to discover ancient patristic manuscripts for the authors quoted in earlier documents. "They wished to persuade the senseless rabble by saying: We have found it declared in ancient manuscripts that images should not be worshipped." As has been stated, one of the reasons for this procedure was the criticism leveled against the Council of Hiereia that it had not produced the manuscript evidence.<sup>28</sup> The passage from the *Scriptor Incertus* shows that iconoclastic circles in the ninth century took this criticism seriously and that the Emperor Leo V had charged the Imperial Committee with the task of supplying ancient and authoritative manuscripts containing the patristic quotations which had been read from "tablets" at Hiereia.

In the light of these considerations it will be possible to give a more satisfactory interpretation to the phrase: ἐκ τούτου τὰς ἀρχὰς λαβόντες. At the beginning, the Imperial Committee must have been guided in its search among the manuscripts by the Decree of Hiereia — the only iconoclastic document easily accessible in the ninth century because of its incorporation into the *Acta* of the Second Nicaenum. Even a modern scholar armed with printed editions and bibliographical tools would find it difficult to locate the manuscript evidence for all the "hidden" and "open" patristic quotations and allusions contained in that document. The Imperial Committee faced with this difficulty therefore consulted the *synodikon*. What did it obtain from it? The answer to that question is: τὰς ἀρχὰς, which should be translated: the *incipits*. The *incipit* or in Greek ἀρχή was a frequent and reliable way of identifying a work of literature.<sup>29</sup> Like the *Acta* of the Second Nicaenum Constantine's *synodikon*, whether this Emperor's *florilegium* or the full *Acta* of Hiereia, must have identified the works quoted by means of their *incipits*. It is easy to see why the work of the Imperial Committee proceeded swiftly and expeditiously once the provenance of the quotations had been clarified.<sup>30</sup>

The results of this paper may be summarized as follows:

(1) Of the *Acta* of Hiereia only the final Decree (*ōpos*) survives.  
(2) This Decree of Hiereia contains a brief biblico-patristic *florilegium* but even other parts of the Decree, such as the "doctrine" and "anathemas" in which the Council formulated its own teachings, frequently borrow both their ideas and their expression from patristic texts.

(3) Some of these "hidden quotations" were not incorporated into the *florilegium* issued by the Council of Hiereia. They had been read, however, and discussed during the early sessions of the Council. Many of them had first appeared in the *florilegium* compiled by the Emperor Constantine V.

(4) At the Seventh Ecumenical Council of Nicaea, the Decree of Hiereia was read in an open meeting and refuted in a document prepared by the Patriarch Tarasius. The Council of Nicaea, furthermore, criticized the Council of Hiereia for not having produced manuscripts of the patristic passages read during its sessions.

(5) In the early ninth century, manuscripts of Constantine's writings and of the full text of the *Acta* of Hiereia were difficult to procure but copies survived in the Patriarchal Library at Constantinople where they were preserved among the heretical books. The Decree of Hiereia alone was easily available because it was quoted among the *Acta* of the Seventh Ecumenical Council.

(6) In 814 the Emperor Leo V contemplated a revival of Iconoclasm. He instructed a committee presided over by John the Grammarian to prepare for a new discussion of image worship by empowering this committee to bring to Constantinople manuscripts of the Church Fathers which belonged to ecclesiastical libraries and by instructing it to find in these manuscripts passages which supported the iconoclastic views.

(7) The Imperial Committee experienced considerable difficulty in its attempt at finding the manuscript evidence on the basis of the Decree of Hiereia and of the patristic manuscripts gathered at Constantinople. Then an earlier iconoclastic *florilegium*, called *συνδικόν* by the *Scriptor Incertus* (either the Emperor Constantine V's *florilegium* or more probably the full *Acta* of Hiereia) was discovered, perhaps in the Patriarchal Library. The Patriarch Nicephorus, still hopeful of a peaceful solution, suggested that the newly discovered manuscript could form the basis for a new enquiry into image worship. The Emperor Leo and his advisers, reacting to the criticisms raised at Nicaea against the Council of Hiereia, decided to base the new enquiry on manuscripts of

the patristic texts favoring Iconoclasm rather than on the earlier *florilegium*. The recently discovered *συνοδικόν*, by supplying the *incipits* of the patristic works to be quoted, guided the Imperial Committee through the labyrinth of patristic manuscripts. It enabled the Imperial Committee to find many patristic quotations that had not appeared in the Decree of Hiereia, to improve on the identification of some passages quoted in the earlier document and in some instances to supply fuller excerpts than the Decree of Hiereia had done.

(8) The patristic quotations selected by the Imperial Committee were read at the first session of the Council of St. Sophia, presumably from the ancient patristic manuscripts collected.

(9) With minor additions and subtractions the patristic *florilegium* attached to the Decree of the Council of St. Sophia represents the results of the labors performed by the Imperial Committee.

## NOTES

1. For information on the Council of St. Sophia see Paul J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire* (Oxford, 1958), 136-140 (cited below as Alexander, *Patriarch Nicephorus*). The Decree of St. Sophia was first reconstructed from the Patriarch Nicephorus' unpublished *Refutatio et Eversio* by D. Serruys (*École française de Rome, Mélanges d'archéologie et d'histoire*, XXIII, 1903, 345-351), and later by G. Ostrogorsky (*Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929, 48-51). I re-edited this text with some minor corrections and added the patristic *florilegium*. Cf. "The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (*Horos*)", *Dumbarton Oaks Papers* VII (1953), 35-66, esp. 58-66 (henceforth cited as Alexander, *Iconoclastic Council*). In the following the Decree of St. Sophia will be cited from my edition. Several of the connections to be discussed in this paper became clearer to me after these publications were printed. In such cases I have stated my new views without specifically pointing out the differences from my earlier opinions.

2. The Decree of Hiereia with its appendices including a patristic *florilegium* was quoted *in extenso* and refuted, probably by the Patriarch Tarasius, in a work read at the Seventh Ecumenical Council of Nicaea (787). It will be cited from the *Acta* of the Council of Nicaea, I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* etc., XIII (Florence, 1767), 208C-356D. For an analysis of the Decree of Hiereia, see M. Anastos, "The Argument for Iconoclasm as presented by the Iconoclastic Council of 754", *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.* (Princeton, 1955), 177-188. On the four parts of the Decree of Hiereia: Alexander, *Patriarch Nicephorus*, 237, also 138. Except for the Decree and its appendages, the *Acta* of Hiereia are lost. Most copies must have been deposited at the Patriarchal Library in Constantinople according to Canon 9 of the Seventh Ecumenical Council (Mansi XIII 430 A-B).



3. Decree of St. Sophia, frags. 2-6, 16.

4. Alexander, *Patriarch Nicephorus*, 138-140.

5. Alexander, *Iconoclastic Council*, p. 54 n. 20.

6. Decree of Hierieia (Mansi XIII 300 A): Ἰωάννης δὲ ὁ Χρυσόστομος διδάσκει οὕτως. Decree of St. Sophia (frg. 28): . . . ἐν ἐτέρῳ λόγῳ τῷ Ἐἰς τὸν δεσμοφύλακα ἐπιγραφομένῳ λέγει. Nicephorus makes it clear that this rubric is not his own but that of the bishops assembled at St. Sophia, cf. the εἴ τι φασὶν ὅτι in my edition of frg. 28.

7. Decree of Hierieia (Mansi XIII 292 D): λέγει οὖν ὁ ἐν σημειοφόροις περιβόητος Ἐπιφάνιος ὁ Κύπριον. Decree of St. Sophia, frg. 30 A, about which Nicephorus remarks: προχειρίζονται οὖν ὡς δῆθεν Ἐπιφανίου Διαθήκην πρὸς τοὺς τῆς ἐκκλησίας τῆς αὐτοῦ τετυπωμένην . . . Nicephorus clearly does not accept the attribution which is that of the Iconoclasts (cf. ὡς δῆθεν).

8. Decree of Hierieia (Mansi XIII 301 D): Ἀμφιλόχιος ὁ τοῦ Ἰκονίου φησὶν. Decree of St. Sophia (frg. 22): . . . παρατιθέασιν Ἀμφιλοχίου τοῦ ἐξ Ἰκονίου λόγους ἐκ τοῦ πεποιημένου αὐτῷ Ἐγκωμίου εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον. To judge merely from Nicephorus' wording the identification of Amphilochius' work might be due either to the drafting committee or to himself. However, in view of the instances discussed in the two preceding notes the former alternative is more probable.

9. Decree of Hierieia (Mansi XIII 301 D): οὐ γὰρ τοῖς πῖναξί τὰ σαρκικὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων διὰ χρωμάτων ἐπιμελὲς ἡμῖν ἐντυποῦν, ὅτι ἐχρήζομεν τούτων, ἀλλὰ τὴν πολιτείαν αὐτῶν δι' ἀρετῆς ἐκμιμῆσθαι. Decree of St. Sophia (frg. 22): Οἱ ἅγιοι οὐ προσδέονται τῶν διὰ γραμμάτων ἡμῶν ἐγκωμίων, ἐγγεγραμμένοι ἦδη τῷ βιβλίῳ τῶν ζώντων, ὧν ἡ δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ πεφύλακται. ἡμεῖς δὲ χρῆζομεν τῶν διὰ μέλανος γραμμάτων ὅπως ὁ νοῦς ἡμῶν διαγράφη τὴν τούτων μνήμην εἰς κοινὴν ὠφέλειαν καὶ ὦμεν ἀκροαταὶ τούτων, ὅταν διὰ τῆς ἀναγνώσεως τῇ ἀκοῇ παραπέμπωμεν. ὡς γὰρ ἐκ μεγάλου θησαυροῦ πρὸς οἰκονομίαν τὰς εὐεργεσίας λαμβάνομεν καὶ πληροῦμεν ἡμῶν τὰ ὑστερήματα ταῖς τούτων πολιτείαις (οὐ γὰρ πληροῦται ἀκοῇ δι' ἐπιθυμίας ἔχουσα ἀκοῦσαι τὴν τούτων τελείωσιν). ἀλλ' οὐ χρώμασι τοῖς πῖναξί τὰ σαρκικὰ αὐτῶν πρόσωπα ἐπιμελὲς ἡμῖν ἐκτυποῦν ὅτι οὐ χρῆζομεν τούτων, ἀλλὰ τὴν τούτων ἄθλησιν ἐκμιμούμενοι καὶ τὰς ἀγαθὰς πράξεις δευτεροῦμεν καὶ τὴν πρὸς θεὸν ἀγάπην διαγράφομεν καὶ ἑσμεν μιμηταὶ τῶν ἀγαθῶν πράξεων αὐτῶν, ἐντιθέντες τῇ γραφῇ τὰς τούτων μνήμας μετὰ θάνατον πρὸς τοὺς ἀκούοντας ὅπως γνῶσι τὴν ἐν κόσμῳ αὐτῶν ἀναστροφὴν.

10. Decree of Hierieia (Mansi XIII 300 A): ἡμεῖς διὰ τῶν γραφῶν τῆς τῶν ἁγίων ἀπολαύομεν παρουσίας, οὐχὶ τῶν σωμάτων αὐτῶν, ἀλλὰ τῶν ψυχῶν τὰς εἰκόνας ἔχοντες· τὰ γὰρ παρ' αὐτῶν εἰρημένα τῶν ψυχῶν αὐτῶν εἰκόνες εἰσὶ. Decree of St. Sophia (frg. 28): εἰ γὰρ εἰκόνα τις ἄψυχον ἀναθεὶς παιδὸς ἢ φίλου ἢ συγγενοῦς νομίζει παρεῖναι ἐκεῖνον τὸν ἀπελθόντα καὶ διὰ τῆς εἰκόνης αὐτὸν φαντάζεται τῆς ἀψύχου, πολλῶ μᾶλλον ἡμεῖς διὰ τῶν γραφῶν τῆς τῶν ἁγίων ἀπολαύομεν παρουσίας, οὐχὶ τῶν σωμάτων αὐτῶν τὰς εἰκόνας ἔχοντες ἀλλὰ τῶν ψυχῶν· τὰ γὰρ παρ' αὐτῶν εἰρημένα τῶν ψυχῶν αὐτῶν εἰκόνες εἰσὶν.

11. Decree of Hierieia (Mansi XIII 277 D): οὐ θεμιτὸν γὰρ τοῖς ἐλπίδα ἀναστάσεως κεκτημένοις Χριστιανοῖς . . . τοὺς τοιαύτῃ μέλλοντας δόξῃ φαιδρύνεσθαι ἁγίους ἐν ἀδόξῳ καὶ νεκρῷ ὕλῃ καθυβρίζειν. Decree of St. Sophia (frg. 30 B, Epiphanius): πῶς οὖν τοὺς ἐν δόξῃ μέλλοντας φαιδρύνεσθαι ἁγίους ἐν ἀδόξῳ καὶ νεκρῷ καὶ ἀλάλῃ θέλει ὁρᾶν; cf. Ostrogorsky, *Studien* etc., 100.

12. Decree of Hierieia (Mansi XIII 277 D): ἡμεῖς γὰρ παρὰ τῶν ἀλλοτρίων οὐ δεχόμεθα τὰς ἀποδείξεις . . . Decree of St. Sophia (frg. 27, John Chrysostom?): ταῦτα δὲ εἴρηται ἵνα οὐ τοῖς πιστοῖς δι' Ἑλληνικῶν γίνηται ἡ πίστις· ἡμεῖς παρὰ τῶν ἔξωθεν οὐ δεχόμεθα τὰς ἀποδείξεις.

13. Of the reviews of Ostrogorsky's work (listed in Alexander, *Patriarch Nicephorus*, 277) that of F. Dölger is most important for present purposes: *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1929, 353-372, esp. 367-370. Dölger suggests that the Seventh Ecumenical Council may have deleted the iconoclastic quotations attributed in the Decree of Hiereia to Epiphanius (except the *Testament*).

14. Mansi XIII 221 C: Πάλιν δὲ ταύτης . . . κλήσει ἐπονομαζόμενον is a quotation from Gregory of Nyssa's *Enkomion on Basil* (P.G. XLVI, 796 B-C).

15. This fact was noticed, however, by the Patriarch Tarasius in his refutation read at the Seventh Council of Nicaea, cf. Mansi XIII 221 B: κεκλοφότες πατρικὰς φωνὰς ὡς οἰκείας προτίθενται.

16. Quotation from Theodotus of Ancyra in Decree of Hiereia: Mansi XIII 309 E-312 A. Anathema of the same council: Mansi XIII 345 C-D. Quotation from Theododotus of Galatia in Decree of St. Sophia (frg. 20). This relation between quotation and anathema was discovered by M. Anastos, "The Ethical Theory of Images formulated by the Iconoclasts in 754 and 815", *Dumbarton Oaks Papers*, VIII (1954), 150-160, esp. 155, 160. Ostrogorsky, *Studien*, 100 had pointed out a similar case: the language of the earlier Council's first anathema agrees with a fragment from Epiphanius' *Dogmatic Epistle* (frg. 3 Ostrogorsky).

17. Above n. 14. Cf. Nicephorus, *Contra Eusebium et Epiphaniidem*, LXIII (J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, I 472f.). In the same section (p. 476) Nicephorus mentions that Constantine's *florilegium* contained one excerpt from Cyril of Alexandria's *Commentaries on the Prophet Isaiah*. I know of no other reference by Iconoclasts to this work and in spite of much searching have been unable to connect any of its passages with the Decree of Hiereia. The information on the content of Constantine's *florilegium* is discussed in Ostrogorsky, *Studien*, 13 n. 4 and Alexander, *Patriarch Nicephorus*, 174f. and 175 n. 1.

18. For the general practice, see P. van den Ven, "La patristique et l'hagiographie au concile de Nicée", *Byzantion*, XXV-XXVI-XXVII (1955-56-57), 325-362 (does not consider the iconoclastic councils). At Nicaea Gregory Bishop of Neocaesarea and Theodosius of Amorium declared that a passage from Nilus' *Letter to Olympiodorus* and another from the apocryphal *περίοδοι τῶν ἁγίων ἀποστόλων* had been read at Hiereia (Mansi XIII 37 A-C and 173 D). Neither passage appears in the *florilegium* of the Decree of Hiereia.

19. The information on this imperial drafting committee is collected in Alexander, *Patriarch Nicephorus*, 126f.; on John the Grammarian, 235f.

20. P.G. CVIII 1025 A-B.

21. The only manuscript of the *Scriptor Incertus*, *Paris. Gr.* 1711, saec. XI, seems to read τῷ συνοδικῷ which was emended by Goar (?) into τὸ συνοδικόν. In view of what C. de Boor, in his edition of Theophanes (Leipzig. 1885, vol. II, 380f.) says about abbreviations and ligatures in this manuscript, a misreading or corruption of a case ending is not surprising. At any rate the τοῦτου, which follows, excludes readings such as τὴν συνοδικήν or τὰ συνοδικά.

22. Thus Photius in his *Bibliotheca* regularly refers to manuscripts of conciliar *Acta* as πρακτικόν or πρακτικά, cf. *Bibliotheca*, codd. 16-20 (ed. I. Bekker, p. 4f.), Robert Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs* (Paris, 1954), 70, also the passage from the Patriarch Nicephorus cited below n. 25. But see A. Michel, vo. "Synodikon", *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX (Freiburg i. Br., 1937): Synodikon kann einen einzelnen Synodalakt oder eine Sammlung von solchen bezeichnen.

23. For the purposes of this enquiry it is immaterial whether Constantine's *florilegium* or the *Acta* of Hierieia are meant by the *Scriptor Incertus*. In view of the Emperor Constantine's influence upon the Council of Hierieia, it is virtually certain that any passage cited in Constantine's patristic *florilegium* was considered at Hierieia and consequently mentioned in the *Acta*.

24. P.G. C, 1124 A-B. In this passage Constantine himself refers to the Decree as τὸν τῆς ὀρθοδόξου ἡμῶν συνόδου ὅρον (but note the ἡμῶν: the Council was the Emperor's, the Decree was the Council's) while his emissary Kallistos transmits the message as concerning τῶν βασιλέων τὸν ὅρον.

25. Nicephorus, *Apologeticus Minor*, 9 (P.G. C, 845 A-B). In Nicephorus' view no clerical person (ἐκκλησιαστικὸς ἄνθρωπος) can be permitted to discuss the Emperor Constantine's views on religious images or the quotations collected by him. He continues: ἐὰν δὲ ἐκ τούτων τῶν χρήσεων τινὰ βιβλία πρακτικὰ εὑρέθησαν περὶ εἰκόνων τι διαγορεύοντα, διὰ τὴν εἰς τὸν εὐσεβέστατον βασιλέα ἡμῶν πληροφορίαν δέχεσθαι ταῦτα [ταύτην cod.] τὴν Ἐκκλησίαν καὶ ἐπιλύεσθαι [sc. καλῶς ἔχειν δοκεῖ]. The βιβλία πρακτικὰ are clearly the *Acta* of Hierieia which Nicephorus seems to realize have been discovered (cf. εὑρέθησαν), presumably in the Patriarchal Library. On this passage see Alexander, *Patriarch Nicephorus*, 163-165, 182.

26. Gregory of Neocaesarea and Theodosius of Amorion declared at Nicaea that at Hierieia patristic passages, particularly a quotation from Nilus' *Letter to Olympiodorus*, were read from tablets (πιττάκια) not from the manuscripts (βιβλοι, Mansi XIII 37 B-D). The same bishops stated in connection with a passage from the apocryphal περίοδοι τῶν ἁγίων ἀποστόλων that at Hierieia no manuscript of patristic texts was brought before the Council and that "lying tablets" only were produced. See Mansi XIII, 173 D: βιβλος ἐν μέσῳ ἡμῶν ἢ σύγγραμμα πατρικὸν οὐκ ἐφάνη, εἰ μὴ τὰ ψευδοπιττάκια προεκόμεζον . . . The bishops of Neocaesarea and Amorion had attended the Council of Hierieia.

27. P.G. CVIII 1026 B: donec in manus venit synodus sub Constantino Isauro et Caballino habita ex qua occasione accepta coeperunt in libris auctoritates invenire etc.

28. Note 26 above.

29. The Seventh Ecumenical Council of Nicaea was in the habit of identifying the works from which it quoted by their ἀρχή, cf. for example, Mansi XIII 21 A (Ἐκ τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἁγίου Ἀναστασίου τοῦ Πέρσου οὗ ἡ ἀρχή); 21 C (Ἐκ τῶν θαυμάτων τοῦ ἁγίου μάρτυρος Ἀναστασίου ὧν ἡ ἀρχή); 37 E (Ἐκ τῶν κινηθέντων δογμάτων . . . ὧν ἡ ἀρχή). Cf. Devreesse, *Introduction*, 78, 181.

30. The *Scriptor Incertus* may have oversimplified the events. It is improbable that theologians of John the Grammarian's caliber should have been unable to discover any (cf. οὐδὲν) patristic quotations without the help of the *synodikon*. It may also be that the Imperial Committee obtained more from the *synodikon* than the *incipits*. It must have learned from this text of the existence of many "hidden quotations" in the "doctrine" of Hierieia.





## SUMMARIES OF DISSERTATIONS FOR THE DEGREE OF PH.D.

WARREN DEWITT ANDERSON — *Paideia and Ethos in Hellenic Music, with Special Reference to Literary Evidence Regarding the Modes\**

THIS study seeks to determine the views held during the Hellenic period on music as an ethical force, particularly in παιδεία. Modal ethos forms the chief subject of inquiry; rhythm receives less extended treatment. The evidence of comparative musicology, especially from Islamic and Hindu music, is frequently cited.

In Homer, whose poetry (it is maintained) was sung, the musician provides not instruction but entertainment. Since ethnic formation was still in progress, modal ethos in the later sense could not have existed, though preludes and interludes may have been used to establish a mood. Its preconditions may be seen in the emergence of the bard, first accorded honor and prominence in the *Odyssey*.

The Hesiodic poems use αοιδός and αείδω to indicate simply the rhapsode and his recitatory performance, but Phemius' proud claims to be divinely inspired and self-taught are echoed by Pindar, who stands in the middle period (if not later) of an age of rapid musical development. His handling of modal ethos appears highly conscious, even sophisticated: general correlation between rhythm and mode may be surmised; use of the species seems certain; and his reference to (Dorian) modal ethos is explicit. Mentioning musical παιδεία but once, he yet treats σοφία, a recurring theme, in ways which one may term paideutic. No specific theory of ethos appears, but all evidence indicates that Pindar knew and used some ethical grouping of the modes.

Among the Pre-Socratics, Heraclitus, cryptically comparing bow and lyre, perhaps presupposes the old, genuine modes with their markedly individual ethos; Philolaus regards number and harmony as ethical forces; Democritus believes elementary musical training implants reverence; Damon attributes to music the highest ethical and political significance. The powerful influence of Pythagoreanism can be seen throughout the fifth century, and the theoretical treatment of ethos now begins to emerge.

\* Degree in Classical Philosophy, 1954.

Direct and indirect evidence comes from the elegiac, iambic and lyric poets. Tyrtaeus' warlike poems, which Spartans learned by heart at school and recited in war, very probably had Dorian as their original modality; the nature of the *πυρρίχη* and *ὄρμος* supports this. Ion of Chios' reference to a scale-compass of ten intervals necessarily involves the use of species, with diminished modal ethos. Terpander and Alcman show the honor then paid to music in Sparta. According to Plutarch, Alcman claimed that Apollo played the aulos; this would indicate its acceptance by seventh-century Spartans and also its frequent association with a tranquil ethos. Thus Stesichorus speaks of "a gentle Phrygian melody" for a spring song. Lasus of Hermione mentions the low centre of tonal gravity in Aeolian (Hypodorian); Pratinas refers to it as an ethical mean. Aristophanes' criticism illustrates the confusion which poets such as Cinesias and Philoxenus introduced into dithyrambic modal ethos. Telestes of Selinus champions the aulos, and also contrasts Dorian and Lydian. Pherecrates' lament of *Μουσική* indirectly reveals Timotheus' excessive modulation and use of "Hypo-" modal species; Timotheus' own *νόμοι* show the text becoming a mere libretto.

The lesser comic poets make several contributions. Notable is the ambiguous use of *χαλαρά* in Pherecrates' lament, written decades before Plato's *Republic*; the ethical distinction here seems derived by association simply with the morality of the texts employed.

Frequency of metrical change in tragic choral lyric prevents equation of mode with metre; the major poets themselves say almost nothing about the educative role of music. Aeschylus did, however, feel his paideutic responsibilities, as the *Eumenides* and Aristophanes' praises show; and his times, artistic milieu and reputation all made it impossible for him to ignore potentialities of modal ethos. Like Aeschylus, Sophocles reserves musical references for lyric passages. He resembles the radical Euripides, however, in his concern with the aulos and its irrational, disturbing effect. Euripides himself often mentions music, and once or twice praises *παιδεία*, but scarcely ever associates mood with mode or evinces any honest paideutic concern.

Aristophanes speaks as a conservative but also as a poet-composer who prized creative freedom. Contemporary theorizing is satirically dismissed; he looks back on the "old-fashioned education" of the earlier fifth century as good, and productive of good men. In describing it he shows the old, authentic modes still being handed down. Aristophanes nowhere refers to a theory of ethos; the unique value of his plays lies in their vivid presentation of the fifth-century musical scene.



Plato's dialogues constitute the first extensive and generally well-integrated critique of music to be found in Greek literature, and all subsequent inquiry shows their influence. His models are older Athens, Sparta, Crete, Egypt; Pythagoreanism influenced him, as did the doctrines held by Protagoras. It is contended that serious differences existed between Damon and Plato, though Plato did use Damonian theory. He shows a general aversion to theoretical absurdities and specious doctrines; he endeavors to argue from the observed human organism rather than from *a priori* assumptions, and so in giving his sanction to Phrygian he ignores traditional ethical association in favor of actual fact. Like Aristophanes, Plato looks back toward an earlier day when men still respected tradition and the traditional religion; only exceptionally does he thus ignore the past. His usage of terms which might or might not be ethical sometimes is uncertain, and his intolerance of creative activity and of music's pleasure-giving aspect seems chilling; but his thought displays a broad consistency, a recurrent basis of common sense, a creative vigor and a sweeping conviction which compel respect.

After Plato, the works of Aristotle create a new intellectual climate. Impersonal lack of concern replaces religious devotion; idealism has given way to opportunism. Aristotle has, however, very carefully analyzed musical-ethical response, and the background of moral and aesthetic theory afforded by his treatises is impressive. His interest is not in musicology as such but in *μουσική* and its problems of practical ethics. His terminology shows a keen feeling for distinctions between ethical and nonethical phenomena. He treats modal ethos with flat empiricism, following certain unidentified "experts" in his immediate doctrines. The most important end of music, he believes, is not *παιδεία* but *διαγωγή*. His proposed double standard of musical performances clashes equally with Platonic idealism. Despite his massive analysis and skilful development of musical-ethical theory from the germinal concept of entelechy, Aristotle often is less impressive than Plato as a musical theorist; yet his wealth of comment on *παιδεία* and his treatment of the formation of ethical attitudes remain important.

The anonymous Hibeh discourse on music is directed not against Damon, as generally supposed, but against absurd dilettanti of harmonacist theory. The treatise *On Music* by Philodemus of Gadara does deal with Damon; his observations illustrate the differences between Damon and Plato. The writer himself often employs a Platonic or Aristotelian approach, his quarrel being less with the Hellenic doctrines of ethos

than with their untoward later development by the Stoics, his enemies. Philodemus believes only reason can arouse ethical motivation.

Modern experiments show that Hellenic speculation often anticipated what science can now demonstrate. In certain instances, moreover, it appears more precise in thought and expression than contemporary conjectures, as regards what still is speculative.

It is clear that no basic approach existed which can be termed the Hellenic theory of ethos. Damonian theory, though systematic and influential, did not notably inform Plato's thought. What did exist was a basic phenomenon — the real or supposed effects of music, variously explained; and there was a general belief in the real existence and importance of ethos. The attempts at explanation deal primarily with the actual use of the modes, largely neglecting their origins. Among associative possibilities, mode and literary form often are paired, though Plato ignored such connections in accepting Phrygian; religious considerations appear, but not importantly; and technical differences in modal structure either were passed over, despite their importance, or served to motivate unwarranted transfers of meaning. Intensive analytical criticism was not applied to the modes; even Plato seems somewhat arbitrary in this respect. He does, however, provide the one direct explanation of music's power: *ῥυθμός* and *ἁρμονία*, he says (*Rep.* 401 d), sink deep into the soul and remain there ineradicably. It must be emphasized, finally, that these theorists without exception sought — not always successfully — to avoid attributing ethical qualities to music itself.

There is much to be respected in Hellenic musical doctrine. It seldom is dogmatic, yet its empiricism is sane and healthy, never degenerating into superstition or magic or mere unreflecting description. Seeking always the difficult balance between matter and spirit, between appearance and reality, it constitutes a typical and worthy expression of the mind of Hellas.

KEVIN BARRY JOHN HERBERT — *Ephorus in Plutarch's Lives: A Source Problem\**

THIS study has as its main objective the identification within reasonable limits of passages in the Greek *Lives* of Plutarch which derive from the *Histories* of Ephorus. Because of the very nature of

\* Degree in Classical Philology, 1954.

the problem, however, it is also necessary to consider a much larger question, the method of composition employed by Plutarch in writing the *Lives*. This must be done because the *Parallel Lives*, being peculiarly isolated from previous biography and Hellenistic history, have been the object of much debate by modern scholars concerning the kind of sources used in composing them. For the past fifty years it has been generally accepted that the *Lives* were written by constant reference to Hellenistic biographies of one kind or another which gave him in readily usable form all the facts, interpretations, and apocrypha on any given historical personality. If such a theory of the *Lives* were a true one, there would be no place for any of the major fifth- or fourth-century historians in Plutarch's task of composition.

A brief examination of the important position occupied by Ephorus in Greek historiography shows that his no longer extant work survived well into late antiquity and that for many reasons it would have been useful to Plutarch in his studies. Concerning the nature of the biographical material presumed to have been used by the writer modern critics have reached no agreement. This problem is rendered nearly insoluble by the loss of almost the entire corpus of Hellenistic biographical literature. Fortunately, there are other and better ways of studying Plutarch's technique which do not require a complete reconstruction of the types of biography which preceded him during the long period of Hellenistic literature.

In the past two decades a number of scholars in examining various facets of Plutarch's literary achievement and methods of scholarship have rejected directly or by implication the theory of his dependence upon late biography exclusively. Not only do the *Lives* fall into distinct classes according to the nature of the tradition on the hero and the approach of the writer himself, but each *Life* presents particular problems of its own. In one the nature of the hero's career may have restricted it primarily to historical works in the later tradition; in another the biographical material may have been inadequate for certain parts of the character's career, and as a result the writer was forced to turn to the pertinent historians. Again, it has been shown that Plutarch's scholarship was careful and precise in many contexts, his energy and zeal in collecting material admirable, and his knowledge of all the historians from the great panhellenists to the local chroniclers most full. Simply on the basis of the huge number of citations of historians in his work it is difficult to see how all of them can reasonably be classed as having come to him at second hand in the task of composition. Lastly, to reduce the *Lives* to such a patchwork copying of encyclopedic sources



ignores the nature of their creative achievement which has given them a respectable and ever popular position in the long course of European literary history. Certainly not all of the *Lives* are critical successes. In one he may have failed to give a consistent picture of the character because of inability to resolve conflicts in his sources; in another the limitations of his self-chosen principle of parallel biographies may have limited his interest in a character. But there is the other side of the picture, too. He has vividly portrayed political leaders of all types, from the creative genius through the true conservative to the destructive egotist, and at his best he weaves fact, anecdote, commentary, and even his own philosophic beliefs into a characterization which is both interesting and instructive. The long dominant view of Plutarch's method of composition has its roots in historical positivism. In the light of both the most recent scholarship concerning his technique and a critical appreciation of the *Lives* such a view is simply naïve and must be rejected.

Although the *Histories* of Ephorus are lost to us, it was shown long ago that the sections on Greek history in Books 11-16 of Diodorus Siculus are almost *in toto* an abbreviated version of Ephorus. This view has recently been attacked, but without success. Hence it is possible by means of Diodorus and the surviving fragments of the original to make a reasonably accurate comparison of the work of Ephorus and Plutarch. Eighteen of the Greek *Lives* come within the purview of this study and they show a great variety of treatment: there are those which are chiefly historical, others which are mainly anecdotal and biographical; there are the perfunctory ones, the laudatory ones, and one which is distinctly unfavorable to the character. The paradox of Plutarch's use of Ephorus, whom he cites fourteen times, is that he appears seldom to have used the *Histories* for fourth-century events where it was most complete and detailed. This is explained by the fact that all the personalities of this period delineated by Plutarch were better and more fully described in other sources. But for the descriptions of Themistocles, Aristides, Pericles, and Alcibiades, the major figures in the rise and fall of the Athenian democracy, and for Lysander, the final nemesis of that power, there is sufficient evidence to show that Ephorus was an important adjunct to the main sources, or even a main source for fact and interpretation, as in the case of the Spartan ephor. The specific conclusion of this study then is this: Ephorus, whose work throughout antiquity represented the "vulgate" version of Greek history down to the age of Alexander, was especially useful to Plutarch for his material on the period of Athens' golden age. Necessarily prior to this is a more

general conclusion: Plutarch in the composition of his biographies used literary materials of all types, histories, biographies, memoirs, and countless other genres. The nature of his artistic achievement in the *Parallel Lives* makes untenable the view that he drew solely upon comprehensive Hellenistic sources in the work of composition.

DE COURSEY FALES, JR. — *The Arena Bath Area at Curium in Cyprus: A Study of Roman and Early Christian Architecture\**

IN this thesis, there is given an account of the excavations of the arena and the bath-building at Curium in Cyprus. There follows a short description of the arena. It is considered to have been built in the second or third century A.D. It was changed into a theatre some time after the beginning of the reign of Philip the Arabian (244). It went out of use sometime after the beginning of the reign of Honorius (395). Both these *post quem* dates are derived from coins.

There is a longer and more detailed account of the bath-building. The main structure was built sometime after the beginning of the reign of Theodosius II (408). This building was built out of an earlier bath-building. This earlier bath-building was constructed sometime after the beginning of the reign of the sons of Constantine the Great (337). The main building, that begun after the beginning of the reign of Theodosius II (408), went out of use sometime after the seventh century. These three *post quem* dates are derived from coins.

The last section is an interpretation of the mosaics of the main building. It is considered that they may show that one part of the building was used for the celebration of the Epiphany and that the baths proper were used for baptizing. It is suggested that, in the future, all baths built or in use from the fourth century to the seventh be examined to see if there is not some connection between the building and baptism. If nothing else, it will serve to bring into cleared focus the relationship between baths and baptisteries.

\* Degree in Classical Archaeology, 1956.

CECIL BENNETT PASCAL — *The Cults of Cisalpine Gaul*\*

FOR the purposes of this survey, the inscriptions and artifacts of the area within the limits defined in the fifth volume of the *Corpus Inscriptionum Latinarum* have been the main primary sources employed. Attention has been devoted to four considerations in the treatment of these cults: their distribution among slaves, freedmen, *ingenui*, and the several ranks of officialdom; the geographic differences of cult distribution within the province; Cisalpine Gaul's transitional position in the cult history of Italy and the western provinces; and the traces of Keltic, Illyrian, or indigenous gods and ritual underlying the monuments of the Imperial period. To test inferences made as to the provincial or pre-Roman elements of the cults, the sacral inscriptions of Lugdunum and Aquincum have been accorded attention throughout this survey, to a degree practically equal to that accorded those of Cisalpine Gaul itself.

Chapter I, "The Official Cults", is devoted to the Capitoline Triad and the deified abstractions of the official religion. Cisalpine Gaul differs from the transalpine and Danubian provinces in the widespread social penetration of these cults among all the strata of her civilian population and the high proportion of inscriptions — about half of the total — which bear the formula, *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. In these two respects Cisalpine Gaul is more typically Roman and Italian than provincial.

A study of the role of the *seviri* and *Augustales* in Cisalpine Gaul tends to support the conclusion of previous scholars that the proportion of freeborn and freedmen admitted to this office varied locally, depending upon the supply of eligible members available. The tendency observed for *seviri* to attain loftier *cursus honorum* than the *Augustales* implies that ultimately these two offices were different in origin, although the later tendency apparently was for them to merge in function and character.

The Greek cults, discussed in Chapter II, tend to cluster almost exclusively about the head of the Adriatic. In the cultus to the Greek gods, Cisalpine Gaul shows certain affinities to Aquincum, rather than to Lugdunum.

The Oriental cults are treated in Chapter III. The cults of Isis and

\* Degree in Classical Philology, 1956.



Magna Mater, which had, so to speak, undergone a period of naturalization at Rome before their dispersion toward the western provinces are widespread throughout Cisalpine Gaul. Others are primarily in the eastern portion, showing again similarities to the cults of the military community at Aquincum. The notable example of this is the cult of Jupiter Dolichenus, whose initial transmission was primarily by way of the legions; but a marked exception to this generalization is Mithras, who had a great vogue among the yeomanry of the plain about Milan.

Chapter IV has been titled "Italo-Roman Cults" and deals with those gods of the traditional Italic religion which cannot be assigned to the official religion as they are observed in Cisalpine Gaul. These are Venus, Vulcan, Mefitis, the Lares, Feronia, and Bona Dea, the last of whom has been associated with an otherwise unknown Fonio, to whom observance is paid by *magistrae* of Bona Dea at Aquileia.

Chapter V is devoted to various personal and local genii and tutelaries, water gods, and Jupiters and Junos who are not the gods of the Capitoline Triad. These Jupiters differ from *Iuppiter Optimus Maximus* not only in the divergence of their epithets from the official titles, but also in the higher proportion of dedicants who are demonstrably not freeborn, the comparative rarity of higher officials, and the greater number of monuments whose inscribed texts are brief, and which lack extra adornment.

Indigenous, chthonian, and non-Italic names have been grouped in Chapter VI. Among these, the *Di Parentes* of Verona are almost certainly gods of a local cult, rather than the spirits honoured on the *Parentalia*. The Veronese inscriptions, at variance with the ordinary Roman cultus of the dead, regularly bear the *v.s.l.m.* formula, and one inscription records the donation of a portico.

The chthonian deities, Dis Pater and Aerecura, are restricted to the eastern portion of the province and correspond to the cults of Aquincum more than to Lugdunum.

In the complex of Keltic Mother Goddesses, the chief names are the *Matronae* and the *Iunones*. Although the areas of influence of these two overlap considerably, the former tend to be situated more to the West of Cisalpine Gaul, resembling the Gallic *Matres*, or *Matrae*, and the latter to the East. Included among the Mother Goddesses in this treatment are *Fatae*, *Domnae*, and *Parcae*, whose inclusion is defended more on grounds of similarity of observance and later identification with each other than on any identity of their genesis.

The most celebrated of the local gods are Poeninus, the Jupiter guarding the top of the Great St. Bernard, and Belenus, or Apollo

Belenus, whose principal role, although apparently not an original one, was patron of Aquileia.

The phenomenon of *interpretatio Romana* has received separate treatment in Chapter VII. Here Apollo, Diana, Mars, Minerva, Liber, Mercury, Hercules, and Silvanus are singled out as gods whose names in the western provinces have been shown often to represent non-Roman deities, either retaining their native names as epithets attached to Roman titles or not displaying the native epithets but showing other attributes ascribable to indigenous cults. In general, these cults, more than the others in Cisalpine Gaul, tend to attract dedicants of an indigenous nomenclature, where the devotees either bear non-Latin, non-Greek *cognomina* or designate their filiation in manners which can be characterized as being non-Roman. These cults also have a greater distribution in nonmetropolitan areas and among the higher Alpine approaches.

Silvanus, who shows neither the epithet *Silvestris* nor *Domesticus* common to him in the Illyrian provinces, displays certain novel characteristics. Notable is the cult of Silvanus Augustus at Aquileia, where there is an unusual concentration of *in-honorem* and *in-memoriam* dedications.

Inscriptions to Saturn in the uplands overlooking Verona and Brixia represent the heaviest concentration to this god in the western empire. Although no correspondences with cults of the western provinces are apparent, it is most likely that the *interpretatio* operates here, perhaps with Alus, the god with whom he is identified at Brixia.

The concluding chapter is devoted to an attempt at a synoptic view of the cult history of Cisalpine Gaul, summarizing the pre-Roman habitation and the sequence of Roman urbanization, and presenting in their context such known pre-Roman cult data as the Venetic inscriptions of Ateste and Làgole, where there are marked reminiscences of the local cults of Diana, and such otherwise unknown festivals as the *plostralia* of Mars Leucimalacus and a local holiday of Epona, the latter of which is recorded only on the *Fasti Guidizzolenses*. However, these archaic cult relics form only a very small part of the picture of the province. The bulk of the inscriptional evidence, in which the official cults figure largely throughout all segments of the population, shows that in the second and third centuries of the Empire the cultural and religious climate of the communities of Cisalpine Gaul was primarily Roman.

ANNE REINBERG AMORY — *Omens and Dreams in the Odyssey*\*

DREAMS and omens are numerous in the *Odyssey*, but they are not evenly distributed, for the middle section of the poem has only a very few. Those in the rest of the poem fall into two main groups, although the subject concerned in both is the same, namely the return and revenge of Odysseus. Otherwise, however, the first group is closely involved in the story of Telemachus' development, and the second in the story of the reunion of Penelope and Odysseus.

Part I of this thesis is an attempt to place dreams and omens against the general background of Homeric belief. Chapter I is a survey of all the omens which occur in the *Odyssey*, together with a few relevant examples from the *Iliad*. Bird omens and spoken signs are the most numerous and important types of omen in Homer. The *Odyssey* contains also a sneeze, which has always been important in Greek divination, several signs of Zeus, and one instance of divination by lot. The various beliefs concerning divination in the ancient world have been briefly indicated, special stress being laid on the practices which governed the interpretation of omens. In addition, there is a discussion of the three extraordinary events in the *Odyssey*, which might better be called portents. These are the strange radiance from Athena's lamp, the macabre incident of the cattle of the Sun, and Theoclymenus' vision of the suitors' approaching doom.

Chapter II is a detailed account of all the dreams which appear in both the *Odyssey* and the *Iliad*. My chief aim has been to show that dreams in Homer display much greater variety and complexity than has usually been recognized. More especially, dreams in Homer are not regarded as objective entities, as is often asserted. Although they are sometimes described *as if* they were external entities, they clearly represent what is going on in the mind of the sleeper. I have applied a number of Freud's observations to the dreams described in Homer as a means of pointing up the fact that Homer's conception of the dream as a psychological phenomenon was profound and accurate, not "naïve and primitive" as it has been called. The chapter includes also a discussion of the possible meanings of Penelope's speech about the Gates of Horn and Ivory.

\* Degree in Classical Philology, 1957.



Since the gods are the senders of dreams and omens, and since Athena is so prominent in the action of the *Odyssey*, Chapter III is a brief consideration of the contributions which the gods make to both the form and meaning of epic. The first part of the discussion is an attempt to show the way in which the gods are a concrete and pictorial expression of the forces of nature, the processes of cause and effect, and the workings of man's mind. The second part is an exploration of the origins and significance of one of epic's most striking features: the attendance by a protecting divinity on the major heroes. The end of the chapter is a discussion of the significance of Athena's absence during Odysseus' wanderings and of her reappearance as he draws near home.

Part II offers a general interpretation of two of the main themes of the *Odyssey* — the development of Telemachus, and the reunion of Odysseus and Penelope — as they are told through the use of dreams and omens. Chapter IV recounts Telemachus' awakening, symbolized by Athena's entrance into his life. Chapter V shows the completion of Telemachus' education, as it is marked by his changing responses to the omens which foretell his father's return, and by the conversation about the gods which he has with Odysseus when he meets him in XVI. The end of the chapter is an examination of the motifs which are common to Telemachus' journey, Odysseus' experiences in Phaeacia and previously, and certain of the legends of Arthurian heroes which symbolize the journey to the kingdom of the dead. I put forward the suggestion that the story of Telemachus' quest derives some of its power, as an account of how Telemachus becomes truly Odysseus' son in character as well as by birth, from the folk-tale element in which it is rooted. That is, Telemachus' journey is, like the adventure which lies at the heart of Odysseus' own experiences, a version of the myth of the hero who visits the land of the dead, although in Telemachus' case the story is much disguised and rationalized.

Chapter VI takes up the theme of the reunion of Odysseus and Penelope. The feelings of Odysseus and Penelope towards each other as they are shown in the first part of the poem are briefly sketched. The series of omens which prepare Penelope for Odysseus' return is described. Finally, the scene in which Penelope appears in the hall and receives gifts from the suitors is discussed in detail in an attempt to place it in its proper context as the reunion story is told in our *Odyssey*.

The last chapter follows the two threads which are interwoven at the end of the *Odyssey*. One is the revenge of Odysseus upon the

suitors, which is attended by a number of omens. The other is Penelope's recognition of Odysseus, the complicated course of which is best understood in terms of the dreams and omens surrounding it. An analysis of Penelope's motivation in setting the contest of the bow and of her behaviour in XXIII reveals the extent to which her recognition of Odysseus is carried out by a series of actual or *quasi* divinations.

DONALD NORMAN LEVIN — *Ethical Implications of the Πέρας-ἄπειρον Dichotomy as seen particularly in the Works of Aeschylus\**

THIS dissertation owes its inception to a parenthetical remark of Aristotle concerning the Pythagoreans:

τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὥς οἱ Πυθαγόρειοι εἵκαζον,  
τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου.

What is particularly noteworthy is that the Limited and Unlimited should be placed in an ethical context — indeed it is in the *Nicomachean Ethics* (A4.1096b5–6) that Aristotle alludes to this feature of Pythagoreanism. But the notion of affinities between Good (ἀγαθόν) and Limit (πέρας) or Limited (πεπερασμένον) on the one hand, Evil (κακόν) and Unlimited (ἄπειρον) on the other, is not restricted to the Pythagoreans. It is the basis of traditional Greek morality with its emphasis on temperance or moderation (σωφροσύνη) and accordance of proper respect both to gods and men and to human and divine institutions. *Μηδὲν ἄγαν*, the old saying inscribed at the Delphic shrine, is really a prohibition against any kind of activity which could be regarded as transgression of duly ordained limitations on human conduct.

Expressions of this moral code appear not only in the gnomic utterances attributed to the so-called "Seven Sages", but also in the writings of the great poets of Greece. The first section of the dissertation (subtitled τὸ μὲν ἄπειρον κακόν, ἀγαθὰ δὲ τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ πέρας) is concerned with Aeschylus' role as moral teacher and guardian of the values codified in the old γνῶμαι. His *Persians* and his *Agamemnon* illustrate well the demoralizing effects of wealth and power. Too easily the magnate or the potentate is caught up in a relentless progress from success to satiety to overambition to disaster. Rash young Xerxes is

\* Degree in Classical Philology, 1957.

guilty of the twin crimes of ὕβρις and ἀσέβεια — both examples of human refusal to acknowledge limits. But Xerxes' ostentation is seen as the way of the Barbarian, as opposed to the sobriety expected of the Hellene. Agamemnon makes this very protest and indicates too his fear of the gods when Clytaemnestra insists that he walk the purple carpet and accept the obeisances of salaaming handmaidens. Yet he accedes finally, acknowledging that his enemy King Priam of Troy — whose barbarian status he seems to have forgotten — would not have hesitated to do the same. Shocking displays of arrogance and impiety are provided also by the leaders of the Argive expedition against the Thebans. Just as, in the *Persians*, the lawless Barbarians are opposed by the orderly and temperate Greeks, so in the *Seven Against Thebes* each leader of the attack is to be matched by a man selected not only for his physical prowess, but also for his temperance and piety.

Fear and shame can also be regarded as πέρατα, in that they inhibit men from hybriotic or impious acts. This was what restrained Agamemnon at first from treading the purple carpet. In the *Eumenides* both Athena and the Chorus urge the maintenance of τὸ δεινόν in the interest of civic good order. Similar observations are made by Menelaus in Sophocles' *Ajax* and by Demaratus and Pericles in the histories of Herodotus and Thucydides.

The second section of the dissertation (subtitled ἀρ' οὐκ ἔστιν ὅτε δὴ βέλτιον καὶ τιμιώτερον τοῦ πεπερασμένου τὸ ἄπειρον;) examines a set of Aeschylean attitudes quite in contrast with those of the champion of the "old morality". In both the *Seven Against Thebes* and *Prometheus Bound* the central character is frequently admonished to practise σωφροσύνη. Yet neither needs this advice, whether it comes from well-intentioned friends or malevolent enemies. Eteocles believes that there are some situations where what is called "moderation" must be dismissed as cowardly and reprehensible. Surely Prometheus must be thinking the same thoughts when he rejects the course of action proposed by Oceanus, whose repetition of all the old maxims against excess is linked always with an appeal for submission to the lawless autocracy of Zeus.

Those who eject the *Prometheus Bound* from the Aeschylean canon on the ground that the characterization of Zeus as a harsh oppressor is inconsistent with Aeschylus' portrayal of him elsewhere as the just and merciful ruler of the universe, seem to have forgotten that the play is part (probably the first part) of a trilogy. Prometheus, who can perceive the future better than anyone else, knows that eventually Zeus will put aside his anger (*Prometheus Bound* 187-190). He knows that



eventually he and Zeus will be reconciled (*ibid.*, 191-192). I should agree both with H. D. F. Kitto's assertion (*Journal of Hellenic Studies* 54 (1934) 1, 19) "that in the slow coalition of Prometheus and Zeus . . . lies the kernel of the trilogy" and, at least in part, with E. A. Havell's allegorical interpretation of this coalition as the reuniting of "Intellect" and "Authority" after a long period of conflict (*The Crucifixion of Intellectual Man*, Boston, 1950).

Reconciliations of this kind are the concern of the third section of the dissertation (subtitled, after Philolaus — or Ps.-Philolaus — ἐξ ἐναντιῶν ἢ ἁρμονία). Aeschylus' trilogic method seems to involve the presentation of seemingly irreconcilable conflicts which grow worse and worse as the trilogy progresses, but which are finally resolved in the third play. In the *Suppliants*, as in certain other Aeschylean plays, the struggle between male and female is not unrelated to the antithesis between Limit and its absence. The daughters of Danaus picture themselves as defenders of σωφροσύνη, their cousin-suitors, the fifty sons of Aegyptus, as brutal ὑβρίζοντες. But the Danaids' excessive emphasis on projecting their maidenly modesty soon becomes as intolerable as the wantonness of their suitors. Moreover, it would seem that in the lost sequel to the *Suppliants* it is the maidens who resort to physical violence. Forced into an unwanted marriage with the sons of Aegyptus, they brutally slay their husbands on the wedding night. Only Hypermnestra is merciful: despite the opposition of her father and sisters she consummates the union with Lynceus and inaugurates a distinguished lineage which will include Perseus, Amphitryon, and Heracles. Obviously it is Hypermnestra rather than her sisters who is truly σώφρων. She and Lynceus restore harmony between male and female by taking a sane middle course between the extremisms practised by the Danaids and by the deceased sons of Aegyptus.

Similarly in the *Oresteia*, the only ancient trilogy which has been completely preserved, conflicts proliferate until the closing sections of the third play. Partly, of course, it is the recurrent Aeschylean struggle between the sexes, involved both in the human conflict between Agamemnon and Clytaemnestra and in the rivalry between the new Olympian and older chthonic deities. But here both sets of divine contenders present themselves as champions of the πέρας. Both purport to be asserting the claims of justice and good order in the face of wanton lawlessness; but their conceptions of justice do not coincide. In the end it is the Olympians who triumph — and the cause of the male. But the nature of the victory is such that the losing party suffers no real defeat. The two pantheons are merged — under the leadership of Zeus,

to be sure — and a new and harmonious divine order is established. On the human level the sanctity of marriage is reaffirmed, but the supremacy of the πόλις over the γένος is also firmly established. Punishment of violent crimes is entrusted henceforth not to the victim's relatives, but to the disinterested civic courts. Actions such as those of Orestes can be evaluated not only in terms of the bare deed, but also in terms of the motives behind them, lest unqualified condemnation be directed against a "transgression" which was more to be lauded than its avoidance. Men will still suffer for their transgressions, but the result may well be a more profound insight into σωφροσύνη than could have been attained by one who has never ventured beyond accepted limits (on this subject cf. J. H. Finley, Jr., *Pindar and Aeschylus*, Cambridge, Massachusetts, 1955). Such, I should maintain, is the highly positive significance for Aeschylus of the doctrine of "learning through suffering" (πάθει μάθος).

ADAM MILMAN PARRY — *Logos and Ergon in Thucydides\**

THIS thesis examines antitheses of the type λόγος/ἔργον in the text of Thucydides, concentrating especially on the first two books. An introductory chapter explains the general approach: the study of an author's thought through his syntax and his terminology; then examines Thucydides' statement of his methods in I 22; and then discusses the various types of the antithesis, and how we can recognize them.

The second chapter goes back to trace the development of the antithesis from Homer through Plato in order to set Thucydides' use of it in an historical context.

Part I ends with a general examination of the form and the meaning of Thucydides' use of the antithesis.

The first eight chapters of Part II go through the *History*, tracing the intellectual pattern of the work as it evolves through the treatment of the antithesis. Pericles' last speech is the subject of Chapter VIII. Chapter IX draws general conclusions concerning the role of Pericles in the *History*. The tenth and last chapter deals briefly with the use of the antithesis in the remainder of the work.

Some of the results of the study are the following:

(1) A great many of the antitheses in the speeches and passages of analysis make the same fundamental distinction between conception

\* Degree in Classical Philology, 1957.

and actuality. Therefore a large number of terms are made by Thucydides correlative with either λόγος or ἔργον: e.g., γνώμη, διάνοια, ἀκοή, ἐλπίς, μέλλοντα with λόγος, δύναμις, πόλεμος, παρασκευή, τύχη, παρόντα with ἔργον.

(2) Each of the terms has thereby a general meaning as a part of the fundamental antithesis, and at the same time a particular meaning of its own. In this way Thucydides is able to penetrate a particular argument in a speech, or even a passage of narrative, with his comprehensive interpretation of history. Each use of the antithesis at once has a specific meaning where it appears, and recalls the general theme.

(3) Thucydides was concerned in the *History* with man's attempt to control the world by means of the intellect. He implies that this is only possible at certain rare moments of history, when a leader of genius can create a political order whose power is shaped and controlled by intelligent perception.

(4) When such a situation comes about there is a oneness of λόγος and ἔργον, of human conception and actual resources. At any other time, the realms of conception and actuality are more or less disjunct.

(5) Within the action of the *History*, Athens under Pericles, the high point of all human history, presents such a oneness. After Pericles' death, the decline of Athens and all Greece is seen largely as the consequence of a divergence between these two realms. Such a divergence means that men's words and thoughts no longer correspond to things outside them; and the last consequence of this divergence is that men's lives are entirely controlled and even overwhelmed by the forces of external historical reality. Such is the case in the revolution at Corcyra and at the end of the Sicilian Campaign.

(6) Thucydides regarded his own *History* as a λόγος which could create a clear image of all the action of the War, action in this case including what at any other given moment in the War was both conception and action. Once a λόγος is past, it becomes a part of a larger ἔργον. The larger ἔργον is the whole War, and the antithetical λόγος which it demands is Thucydides' analytic account of it.

(7) The purpose of this account, unlike the λόγοι of the actors within the *History*, is not to motivate action, but to present an abiding image of the past. The achievement of Periclean Athens, like all human achievement, is doomed to dissolution. It can remain, therefore, only as idea, or, as Pericles says, as δόξα. Thucydides' λόγος is designed not to correct the mistakes of future politicians, but to maintain the validity of Periclean Athens in the realm of thought.



KENNETH JOSEPH RECKFORD — *Horace, Augustan and Epicurean*

IN this thesis I have attempted, by connecting the dots that are individual poems of Horace, to trace out the curves of his literary, social, political and philosophic thought in what seemed to me the necessary order of priority, each division presupposing those going before. In this way I hope to have made clear some of the striking parallels between the waxing or waning periods in the different realms of Horace's thought, to have explained some controversial odes, and finally, to have shown the importance in Horace's life and writings of one basic antithesis, which may broadly be characterized as that of *Augustan vs. Epicurean*.

In an Appendix, I attempted to date the *Satires*, *Epistles* and about forty odes; the dates are mostly those of Franke, with a few differences, mostly inspired by the commentaries of Kiessling-Heinze and Wickham. The suggested "periods" of Horace's thought are of course constructed with reference to this table of dates.

After a brief discussion of Horace's early life and education, the first chapter considers the four periods in his literary career. The first (40-31 B.C.) is characterized as a period of disillusionment, withdrawal and irony, in which the *Epodes* were an accepted form of literary apprenticeship and the *Satires*, as a "lesser genre", parallel to Virgil's *Eclogues*. Both *Epodes* and *Satires* change from vicious to mild, and the latter become more autobiographical after Horace's acceptance into the Virgilian circle of writers and critics, whose standards he adopted and defended. In the second period (30 to 23 B.C.), he ironically pretends that odes are mere poems of love and wine, but in spite of ironic *recusationes* he takes advantage of the genre to write hymns, romantic poems and political proclamations, and engages in *poetic alazony*, the counterpart of irony; the *Roman Odes* of 27 climax this period, combining the experiments of 30-28. A reaction from alazony appears in the gloomier, more philosophic odes of 26-24 and the *Epistles* of the third period, 23-20, when Horace professes to abandon literary and political interests for the philosophic retirement of the Sabine Farm; however, in a counter-reaction, represented by the *Epistles* of 20, Horace returns consciously to these interests, to which are dedicated,

\* Degree in Classical Philosophy, 1957.

in a final period of alazony, the Fourth Book of *Odes* and the last *Epistles*.

Similar conflicting periods may be seen in Horace's changing attitude towards society: a satiric and anti-social period, in which Maecenas' acceptance of Horace into his circle enlists the satirist on the side of society, which, however, he continues to criticize; a second period, in which Horace sometimes speaks for the state, usually addressing wealthy knights of diverse political backgrounds; a period of withdrawal from, and disillusionment with, society, symbolized in part by the near-breach with Maecenas; finally, a second reconciliation with society, and new connections with the Roman aristocracy, whom Augustus was especially cultivating between 19 and 13.

Horace's reconciliation with society was naturally a leading factor in his latent submission to the new state. From a partisan of Brutus he becomes a nonpartisan foe of all civil war; with Actium, he is formally enrolled on the winning side and becomes known to Octavian, but it takes a long, gradual process of conversion for him to become convinced that Octavian deserves his inner allegiance. Meanwhile, many transitional odes are full of conflict, notably *Odes* 1, 2, in which he concludes that only Octavian can expiate the civil wars and, by implication, restore the Golden Age of Rome. The *Roman Odes* show traces of republican-Augustan conflict, and since they advise, threaten, but never just "follow" Augustus, they cannot be called "propagandistic". If Horace supports Augustus' program of social and religious reform, it is because the programs of the poet and the *princeps* are strikingly parallel in their idealizing conservatism.

The disappointing policy of Augustus, the death of Murena and probably that of Marcellus bring about a phase of depressed political unconcern, from which Horace's mind is recalled by the "peace with honor" achievements of the year 20, the temporary success of Augustus' social reforms in 18, the *ludi saeculares* of 17 and the rise in 15 of Tiberius and Drusus, in whom Horace visualizes a marriage of aristocratic vigor and Augustan wisdom. All these *motifs* are celebrated in the Fourth Book of *Odes*, which is totally lacking in conflict.

The worlds of politics and philosophy exercise a reciprocal influence on each other. Lucretius and Julius Caesar had fought side by side, although unintentionally so, against Roman Stoicism (the specific alliance of a much-changed Stoa with the Roman state), and their rebel "children", Virgil and Augustus, would restore and renovate the alliance. In Horace's *Satires* Cynic (old Stoic) and Epicurean radicalism are generally in accord, and the Romanizing abandonment of the former

foreshadows the fall of the latter. Un-Epicurean in the early odes of alazony are the Golden Age (a heresy transmitted from Posidonius through Lucretius to the Augustans); the heresy, to which also Lucretius contributed, of the *dei agrestes*; finally, the involvement in the state, to which the individual is subordinated. The "conversion" ode climaxes the gradual acceptance by Horace of a "greater" spiritual world and makes possible the Virgilian, Roman-Stoic synthesis of the *Roman Odes*. However, the poems of 26–24 are predominantly Epicurean in their attitude towards death, present enjoyment and retreat, although in the first two categories Horace's desire for immortality and tendencies to Cyrenaicism sometimes threaten the Epicurean structure. The *Epistles* continue the retreat-motif, but Horace's realization of his unphilosophic dependence on place (i.e., the Sabine Farm) is a major factor in his abandonment of the Epicurean-retreat synthesis in favor of a mixture of Roman Stoicism (national concerns) and Cyrenaicism (his own glory as a poet).

This second triumph of the Augustan spirit in Horace over the Epicurean is swallowed up in a final neoclassicism in which the earlier philosophic conflict, like the political, seems hardly to matter at all. But this is only the epilogue, whereas the conflict, *Augustan vs. Epicurean*, had dominated the greater part of Horace's life and writings.

ALAN LINDLEY BOEGEHOLD — *Aristotle and the Dikasteria*\*

THE last seven chapters of Aristotle's *Athenaion Politeia* examined in the light of S. Dow's study (HSCP 50 [1939] 1 ff.) reveal a procedure whose implementation, once the necessity for jury courts consisting of hundreds of men is accepted, may almost be said to be characterized by an efficient spareness. This study re-affirms also the reliability of the *Athenaion Politeia* in areas where its author recorded matters he could both study and observe.

First the physical disposition of the court buildings in Athens during the second half of the fourth century B.C. is considered. The literary, epigraphical, and archaeological evidence points in almost every case to a number of separate and distinct buildings in which trials were held,

\* Degree in Classical Philology, 1958.



rather than to a single court-complex. Aristotle's description of procedure, however, demands a single building-complex of courts, or a sequestered area in which all of the court buildings stand.

The conclusion reached in the first chapter of this study is that around the middle of the fourth century B.C. a number of structures designed as court buildings were erected on or near the northern side of the Athenian Agora. Since several of the stoas in which court trials were held also stood toward the northern side, the whole area containing buildings in which trials were to be held could, on any single day, be fenced off during the time in which the sensitive business of getting allotted dikasts properly to their courts took place.

Some special questions of procedure are next investigated. A reconciliation of AP 59.1 and 59.5 is proposed, showing how the thesmothetes can both "allot" and "give" the dikasteria to the magistrates. The distinction had previously been made, but the precise content of the program implicit in the word *προγράψαι* had not been correctly ascertained. The program of the thesmothetes details only the days on which the courts will sit, and the number of dikasts that will make up a single panel.

Allotments are then considered. Of the seven different sorts of allotment noted in Aristotle's excursus on the courts, three appear to have been given insufficient notice. The first of these three, however, that by which two thesmothetes are allotted to the task of allotting courts to magistrates, needs no fuller treatment, since the word *λαγχάνειν* in that special context suffices.

The second, the allotment by which each dikast receives a place in the court where he receives his pay, is examined at more length. The conclusion reached is that the tokens handed out in a chance order at the door of the court bear letters that determine each dikast's place within the group formed by the other members of his *phyle*.

Some long known, bronze tokens from fourth-century Athens are identified as the very instruments of this allotment; and the tokens in turn reveal the fact that the figure *T* was used officially as a letter in the fourth century B.C. in Attica.

The third allotment, that by which the man at the door (AP 65.2), and the man who hands out the pay-tokens (AP 68.2), are assigned their tasks, is only noted by Aristotle as an accomplished fact; and the absence of any other reference to it cannot be certainly explained.

The proposal is made here, however, that the two men are in fact one man, and that this man is the odd man in the Athenian dikastic panel who cannot be accounted for in the allotment of dikasts to courts.

Next, the men who are allotted to take charge of the klepsydra, the ballots, and the pay are shown to be in no way prevented from voting at the end of the trial. The evidence we have points to their having actually voted.

Voting procedure of the fifth and fourth centuries is discussed in the last section of the second chapter, and an attempt is made to reconstruct fifth- and fourth-century vote-containers. The conclusion is that fourth-century containers, on at least one occasion, were special apparatuses having no visible connection with the name "amphora", and that while amphorae or water jars may actually have been used in the fifth century as vote-containers, they had to be protected by the *κημός* so that secrecy of voting was assured.

The last chapter of this study presents an account of the mechanics of an Athenian court day, and shows how all parts work neatly and logically, assuring some efficiency in the processing of so many men, as well as guarding against corruption.

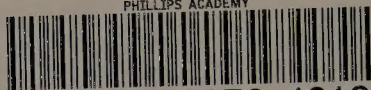








PHILLIPS ACADEMY



3 1867 00072 4612



86175

Harvard studies in  
classical philology

480

H26

v.63

